

مجموعه رسائل فارسی

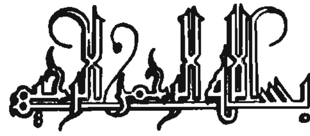
دفتر دوم

A COLLECTION OF PERSIAN TREATISES

Book 2

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad Iran
1991

۸۵۰ ریال



مجموعه رسائل فارسی

دفتر دوم

گروه تصحیح متون معارف اسلامی
بنیاد پژوهشهای اسلامی



● مجموعه رسائل فارسی
● دفتر دوم، زمستان ۱۳۶۸
● بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
● زیرنظر: گروه تصحیح متون معارف اسلامی
● حروفچینی: شرکت انتشارات میقات
● امور فنی و چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

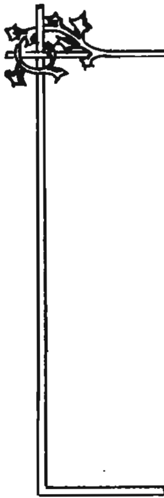
فهرست رساله ها

بنام خداوند جان و خرد

در سال گذشته نخستین شمارهٔ مجموعهٔ رسائل خطی، زیرنظر گروه تصحیح متون با مساعدت اولیای محترم بنیاد پژوهشهای اسلامی چاپ و در داخل و خارج کشور در معرض استفادهٔ پژوهندگان قرار گرفت و بسیاری از خوانندگان محترم چه با نامه و چه به وسیلهٔ تلفن و یا نگارش مطالبی در مجلات ما را مورد عنایت قرار دادند. و چون در نخستین شماره وعده داده شده بود که از این مجموعه لااقل سالی دوشماره منتشر خواهد شد، از ما می خواستند که انتشار این مجموعه را دنبال کنیم. و نیز مجلهٔ سیمرغ در شماره دوم سال اول خود طی شرح مفصلی به معرفی این مجموعه پرداخت و مجله آئینه پژوهش در نخستین شماره سال اول خود آن را معرفی کرد و به سابقه این قبیل مقالات که در گذشته به نام مجموعه جمع آوری می شده است و اهمیت این گونه آثار که میراث فکری تمدن اسلامی به شمار می رود اشاره کرد که بدین وسیله ازتمام دست اندرکاران مؤسسات فوق و دیگر خوانندگان که ما را مورد تشویق قرار داده اند سپاسگزاری می‌کنیم. اینک به یاری خداوند متعال موفق شدیم که دومین شماره آن را که حاوی شش مقاله از آثار چاپ نشده متون فارسی است در اختیار علاقه مندان قرار دهیم، و از محقّقان متون که خواهان نشر آثار خطی چاپ نشده می باشند تقاضا داریم با ارسال مطالبی در این زمینه ما را در انجام این خدمت فرهنگی یاری نمایند. ضمناً رسائل این شماره پس از تصحیح و تحقیق توسط محققان، به اهتمام آقای مرتضی رحیمی، عضو این گروه، هم آهنگ و ویراستاری شده است. امید است به یاری خداوند متعال در انتشار شماره های بعدی نیز توفیق حاصل نماییم. ان شاء الله تعالی العزیز

بنیاد پژوهشهای اسلامی
گروه نقد و تصحیح متون
۱۳۶۹/۶/۶

• محقّق دوانی
• سید احمد تویسرکانی



تهلیلیه

از مصنفات علامه محقق جلال الدین محمد بن سعدالدین اسعد دوانی متوفای (۹۰۸) دو رساله است در تفسیر و بیان کلمه «لااله الاّ الله» یکی بتازی تحت‌عنوان کلمة التوحید و دیگری بفارسی بنام رساله تهلیلیه

کلمة التوحید ــ

نسخه ای از آن در کتابخانه دانشکده ادبیات مشهد ضمن مجموعه شماره /۳۲۷ بقطع ۱۱×۱۷ از کتب اهدائی مرحوم شادروان دکتر فیاض در ٤ صفحه که هر یک دارای ۱۹ سطر موجود می باشد. در آغاز این رساله بعد از بسمله چنین آمده:

الحمد لمن تفرد و تعالی أن توحد والصلوة علی من هدانا کلمة التوحید...

و بعد ــ هذه مباحث متعلقة بکلمةالتوحید موردة علی وجه فیه اشارة الی المنقول و المعقول و الی ما علیه ارباب المکاشفة فی الاصول، و لعل الناظر السلیم یجد فیها انتظام فرائد منثورة قلّما نظمها بنان بیان الاذکیاء الخ

و این رساله همانست که علامه تهرانی اعلی الله مقامه درالذریعه ٥١٥/٤ بنام تهلیلیه ذیل رقم /۲۲۹۰ از آن یاد فرموده و نسخه ای از آنرا در کتابخانه مولی محمدعلی خوانساری رؤیت نموده ولی از مؤلف آن یاد نکرده است.

و اما رسالة تهلیلیة.

این رساله را مؤلف چنانکه در الذریعه (٥١٦/٤) آمده جهت سلطان حسن بیک بایندری

(آق‌قوینلو) نگاشته و یا چنانکه در بعضی نسخ آمده جهت شجاع الدین علیا و ممکن است بنام هر دو معنون شده باشد چون رساله شرح هیاکل النور که در مجالس المؤمنین آمده:
یکبار انرا بنام بعضی از ملوک هند که بملک التجار اشتهار داشته معنون ساخته و مرتبه دیگر افتتاح آن بنام یکی از سلاطین ایران نموده.
در هر صورت نسخی که دیده شده و موجود است فاقد تاریخ تالیف است ولی در تفسیر سورة الاخلاص* تاریخ انرا /۸۶۲ یاد کرده

مباحثی که در این رساله آمده پس از مقدمه در دو مقام تنظیم یافته
مقام اول ــ در مباحث علمی و رسمی این کلمه است در دو موقف
موقف اول. در مباحث لغوی مربوط به‌آن
موقف دوم. در مباحث کلامی و فلسفی مربوط به‌آنست و بیان ادله متکلمین و فلاسفه مشاء و اشراق بر توحید ذات.
مقام دوم ــ در کشف بعضی از حقایق شهودیست که نیز در دو موقف آمده
موقف اول. در بیان مراتب توحید (توحید افعال ــ توحید صفات ــ توحید ذات)
موقف دوم. در لطایف متعلق به‌الفاظ آن و بیان مراتب حروف (مرتبه علمی ــ مرتبه صوتی ــ مرتبه رقمی)
ذکر این رساله نیز در الذریعه ج ٥١٦/٤ آمده و فرموده در نسخه‌ای از این رساله متعلق به جناب شیخ میرزا محمد تهرانی درسامراء آمده که ازمؤلفات سیدامیر غیاث‌الدین منصور دشتکی متوفای (٩٤٨) است ولی باتوجه بسبک نگارش و آنچه در تفسیر سورة الاخلاص آمده
و هذه الشبهة مما عرض لی فی اوائل اشتغالی بهذه المطالب و أوردتها فی الرسالة التهلیلیة التی عملتها قبل ذلک بتاریخ شهور سنة اثنین و ستین و ثمانمائة.
بانضمام نسخ فراوانی که مؤلف را علامه دوانی یاد کرده، در انتساب این رساله به‌وی جای هیچگونه درنگ و تأملی نیست.
این رساله بسال /١٣٤٣ در مجله توحید به‌همت فاضل ارجمند آقای دکتر واعظ جوادی منتشر شده گرچه نامبرده در تصحیح آن نهایت کوشش را نموده‌اند ولی مع ذالک خالی از اغلاط و سقطاتی نیست گذشته از اینکه نسخ آن نیز کمیاب و نادر است از اینرو مجدداً با استفاده از نسخی دیگر تصحیح و به‌شیفتگان اثار این علامه محقق تقدیم می‌گردد.
نسخی که از آن استفاده شده

* این تفسیر در مجموعه‌ای بنام «الرسائل المختاره» به سال ١٣٦٤ چاپ و منتشر گردیده است.

۱ ــ نسخه ایست متعلق به کتابخانه مجلس ضمن مجموعه ای بشماره /۱۸۳٦ بقطع ۱۵×۲۰ نوشته فضل الله بن محمدبن فضل الله بسال ۱۰٦۵ که از آن با علامت «ف» یاد میگردد

۲ ــ نسخه ایست متعلق به استان قدس رضوی ضمن مجموعه ای بشماره /۹۵٤۳ بقطع ۱۵×۲۱ نوشته بسال ۹۳۸ بخط نستعلیق خوش، از این نسخه با علامت «ق» یاد میگردد

۳ ــ نسخه ایست متعلق به کتابخانه مجلس ضمن مجموعه ای بشماره ۳۷٤۱ شامل سه رساله بخط مرحوم علم الهدی فرزند ملامحسن فیض کاشانی اعلی الله مقامه که از آن با حرف «ل» یاد میگردد و حرف «ط» اشاره است به نسخه مطبوع.

والسلام علی من اتبع الهدی
دکتر سید احمد تویسرکانی
اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

آفتاب جمال قِدَم از آن متعالیست که خفاش[1] ظلمت‌سرای حدوث، بنظر کلیل فکر و نظر، مطالعه سبحات انوارآن تواند[2] نمود، لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصور نماید و هر صورتی که در خیال درآید، از قبیل رَمْی[3] السِهام فی جِنْح الظلام خواهد بود، و در آن مقام که نکته دان أنا أفْصَح ندای «لاٰ اُحْصِی ثناءً عَلَیْکَ» در دهد، ابجد خوانان مکتب دانش و بینش را مجال سخن چه ماند.

پس الیق آنست که دست تشبّث به اذیال معذرت ماٰعَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِك زده سر عجز بگریبان قصور درکشند، تا از آنجا که کمال رحمت اوست قصور خاک نشینان کوی نیستی را بمحض فضل خود تلافی فرماید.

اَللّٰهُمَ أنْتَ کَماٰ أنْتَ، نَحْنُ عاٰجِزُوْنَ عَنْ دَرْكِ کَماٰلِكَ ، وٰاقِفُوْنَ دوُنَ سُراٰدِقاٰتِ جَلاٰلِكَ ، فَاجْذِبْناٰ بِجَواٰذِبِ الْعِناٰیَةِ إلَیْكَ ، وَ خَلِّصْناٰ عَنّاٰ کَیْ نُثْنِیَ بِكَ عَلَیْكَ ، بَلْ تُثْنِیَ أنْتَ عَلَیْكَ ، بَلْ تکوُنَ أنْتَ أنْتَ، بِحَقِّ عَیْنِ الأعْیاٰنِ، وَ إنْساٰنِ عَیْنِ الإنساٰنِ، مُحمَّدٍ وَ آلِهِ وَأخْواٰنِهِ[4] مِنْ ذَوِی الأعْیاٰنِ

۱. خفافیش. ط.ق
۲. توانند. ط
۳. درآید، کَرَمْیِ. ط .ق
۴. وأحبّائه. ط

امّا بعد

در این وقت که نقاش کارخانه تصویر، لوحه سبزنگار بهار بر لوح غبرا کشیده بود، و قوای بوقلمون آسای نامیه لحظه فلحظه رنگی تازه می نمود، و لطف هوا دم از نفس عیسی می زد، و درختان شکوفه دار موسی وار ید بیضا می نمودند، و بسیط[۵] چمن نشان از سجاده خضر می داد.

شبی بهنگام آنکه خرگاه کحل فام ظلام را برسم پیش منزل سلطان قمر به‌صحرای گیتی زدند، و نه طبق گردون نثار مقدم او را از جواهر زواهر نجوم پرکردند، من در کُنجی نشسته در بر اغیار بسته، و دیده اعتبار گشوده بودم، و در بدایع آیات ارضی و سماوی تأمل مینمودم، و چنانچه دأب تیزبینان دیده باز باشد، در اثر مؤثر می دیدم، و بنوعی[۶] که شیوه چالاکان راه طلب باشد، از صنع به‌صانع سفر می‌کردم، و از نقوش مختلفه اکوان، اصل کار باز می جستم، خلوت خانه حواس از هرگونه اسباب صور پرداخته، در زوایای کمون منزوی بودم، و چون سواد چشم از خود مختفی، که ناگاه از مهبّ عنایت بی علت نسیم الطاف وزیدن گرفت، و مشام جان را بشمامه: إنَّ لِلّهِ فی أیّامِ دَهرِکُمْ نَفَحاتٍ ألا فَتَعَرَّضوُالَها[*] معطر گردانید، زبان وقت به‌فحوای این بیت مترنم شد.

نسیم دوست می یابد چراغم[۷] خیال گنج می بندد دماغم[۸]

نوعروسان لطایف کلمه توحید، که مخدرات حرم‌نشین خاندان نبوت اند، بر دیده دل در جلوه گری آمدند، هر لحظه از عشوه دلاویز ایشان صاحب‌نظران دل و جان را وجدی حاصل می شد.

و هر لمحه از کؤوس غمزه های شوق انگیز ایشان، دردی کشان خمخانه تجرد را نشاط دیگر می رسید[۹]، گاه صورت رقمش[۱۰] ظلمات صفت، از آب حیوان لطایف نشان می داد، و سواد هیئت کتابتش چون سواد خط بتان مهوش، دیده خیال را خاصیت کحل

۵. و بساط. ط

۶. و بطریقی

۷. دماغم. ط

۸. چراغم. ط

* الجامع الصغیر: إنّ لربّکم فی أیّام دهرکم نفحات فتعرّضواله لعلّه أن یصیبکم نفحة منها فلا تشقون بعدها أبدا

۹. و هر لحظه از کؤوس غمزه های شوق انگیز ایشان دردی کشان خم خانه تجرید را نشاط دیگر می رسید و هر لمحه از عشوه های دل آویز ایشان صاحب نظران دل و جان را وجدی از نو حاصل می شد. ط.ق.ل

۱۰. رقمیش. ط. ق. ل

الجواهر می بخشید، و گاهی صوت کلامیش قوت سامعه را از غایت نشاط، بسماع درمی آورد، و گاهی عفایف ملکوتی حقایق معانیش، که حُورٌ مَقْصُورٰاتٌ فِی الْخِیٰامِ وصف الحال ایشانست، از تتق عظمت و حجب عزت رخ می نمودند، و غوغا در شهرستان دل و جان می انداختند، و در مقام جلوه گری مضمون این چند بیت می نمودند.

مائیم کافتاب غلام جمال ماست	صدعیدنو درابروی همچون هلال ماست
روشن که می نماید از آئینهٔ سپهر	آن آفتاب نیست خیال جمال ماست[11]
آن عاشقی که روز و شب اندرخیال ماست	اوخود نماند آنکه توبینی خیال ماست
از عشق ما کسی نزید وآنکه می زید	آن کاهلی زغمزه آفت سگال ماست

دل مجروح کلیم وار بمقتضای خَرَّمُوسٰی صَعِقاً ازجام حقایق سرمست شده.

و طور نمایش اغیار، بر وفق فَلَمّا تَجَلّٰی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً از سطوت انوار قاهره آن حقایق، اندکاک[12] و اضمحلال یافت.

ز عاصفات قضا بحر قهر موجی زد	نهنگ عشق فرو برد طور و موسی را

خواستم که ثواقب معانی چند، که اول ظهور ایشان از افق دل این حقیر بوده، بحکم سلطان وقت و قهرمان زمان، بمدد کلک بیان از حجاب عزت و کمون، بسرحدّ ظهور و عیان رساند. چه اتفاق انکشاف امثال این حقایق، از خصایص اوقات تواند بود، و بمشاعل[13] نیّرات حجج و برهان، و قنادیل دلیل و بیان راه به نهانخانه اسرار نبوت نتوان برد.

این روشنی ز پرتو نور هدایتست	دود چراغ مدرسه این نور کی دهد

و شروع در ترصیص این رساله رفت، مرتب بر دومقام، و در هر مقامی دو موقف، و بحمدالله تعالی که معارف ذوقیش بروجهی واقع شد که هوشمندان دانا، که صرافان بازار معارفند، اگر بمعیار ذوق سلیم بسنجند،[14] بتمام عیاری آن ظاهراً قائل شوند[15]

و مباحث علمی و رسمی[16] برنهجی گزارش یافت، که ممارسان صناعات نظری را، قیاسامجال جدال نماند، وَلَیْسَ الْبَیٰانُ مِثْلَ الْعِیٰان.

۱۱. آن آفتاب خیال جمال ما است. ق
۱۲. اندکاکی. ق
۱۳. و بمشاعیل. ط
۱۴. سنجیده. ط.ق
۱۵. آیند. ط. ق
۱۶. علم رسمی. ط

و معنون شد بنام حضرت خسرو رایت، اسکندر حشمت، فریدون بسطت، انوشیروان معدلت، افلاطون حکمت، آنکه طاق بلند رواق گردون، بیت الشرف او را آستانه ایست، و بنای رحب الفضای کون و مکان، نزد همت او میهمانخانه ای.

صاحب دولتی، که انوار سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر است، و آثار نجابت از فحاوی اقوال او چون ظواهر مدلولات وضعی الفاظ باهر.

کریم الخلقی که

اگر دیگران کاصلشان آدمیست　　　همه مردمند، آن همه مردمیست

پاک سرشتی[17] که در شجره طیبه استعدادش، معنی یَکٰادُ زَیْتُهٰا یُضِیء وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ مترائی می شود. بلندهمتی، که با وجود تهیّؤ اسباب عشق و کامرانی، صحبت دانایان، اهمّ مهمات خود شناسد، سعادتمندی که با هرگونه عوایق، که از توابع سلطنت می باشد، از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهره تمام دارد، آنکه بدور عدلش فریاد جز از مرغان چمن برنیاید، و بیداد بغیر از غمزه معشوق بر عاشق بیدل ننماید.

وَ هُوَ الخاقانُ الأعْظَم، مُسْتَخْدِمُ سَلاطِینِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، ظِلُّ اللّهِ الکامِلِ، وَ لُطْفُهُ الشّامِلُ، آیَةُ الله الْعُظْمیٰ، وَ کَلِمَةُ الله الْعُلْیا، السُّلْطانُ ابنُ السلطانِ ابنُ السلطانِ، حبیبُ الْمِلَّةِ وَ الدِّینِ، [شجاع الدین علیا] خَلَّدَ الله أنْوارَ مَعْدِلَتِهِ عَلیٰ بَسِیطِ الأَرْضِینَ، وَ أَبَّدَ ظِلالَهُ عَلیٰ مَفٰارِقِ العٰالَمِینَ.

امیدوارم[18] که برکات این معارف، که به نور توفیق ربانی، و دقیقه ای مناسبت با خاک استان درویشان، راه به آن توآن یافت، بروزگار حضرت خاقانی کشورستانی برسد، بمحمد و آله الوارثین بحاله.

مقام اول در مباحث علمی و رسمی[19]، و در دو موقف است

موقف اول در مباحث لغوی

لا ـــ حرف نفی جنس است، بمعنای نفی نسبت چیزی از ماهیّت[20]

و إله ـــ فِعال است بمعنای مفعول از «أَلَهَ» بمعنای «عَبَدَ» پس معنای إله معبود

۱۷. پاک سیرتی. ط

۱۸. امیدوار. ط

۱۹. علم رسمی. ط ـــ علمی رسمی. ق

۲۰. نفی نسبت خبر از ماهیت. ط .ق

۲۱. و در اینجا. ط

باشد، و حینئذ[21] صفت باشد و آن مذهب امام راغب است.

اما نزد صاحب کشاف آن اسم جنس است، و بدین معنی استدلال کرده به آنکه او موصوف واقع می‌شود و وصف واقع نمی‌شود، وإلهٌ قَدِیمٌ می‌گویند و شَیٌ إلهٌ نمی گویند، و او مبنی است بر فتح، زیرا که اسم «لا» نفی جنس است، و مفرد است، و سبب بنای او یا تضمن معنای «من» است، چه در این قوت است که مٰا مِنْ إلهٍ إلاّ اللّه یا ترکیب با «لا»

و إلاّ ــ حرف استثناء است

و اللّه ــ مرفوع است بانکه بدل از اسم «لا» است، و محمول است بر محل او که رفع است، چه حمل بر لفظش متعذر است، زیرا که عمل «لا» بواسطه معنی نفی است، و «إلاّ» معنی نفی را ابطال کرده[22] و خبر «لا» مخدوف است که آن «ممکن» است یا «موجود»

و این مقام از مطارح انظار ائمه عربیت است، چه اشکال[23] می‌کنند که اگر خبر مخدوف «ممکن» است، این کلمه دلالت نکند بر وجود الله تعالی، بلکه بر امکان او دلالت کند، پس نصّ در ایمان نباشد، و اگر «موجود» است، دلالت بر نفی امکان وجود معبودان به حق[24] غیر از خدا نکند، بلکه دلالت بر نفی وجود او کند[25]، و همچنان کلمه نصّ در ایمان نباشد.

اگر گویی فایده حذف خبر خود همین است، که ذهن به هر مذهب ممکن رود، پس هم نفی امکان إله[26] بحق غیر از خدا لازم آید، و هم وجود معبود بحق که خداست.

جواب آنست، که در صورت حذف، ذهن به هر مذهب[27] منتقل[28] می شود، و لکن علی سبیل البدل، و برهر تقدیری محذوری آتی است، و بنابر استصعاب این سخن، صاحب کشاف و متابعان او برآن رفته اند، که در این مقام و امثال آن احتیاج به تقدیر خبر نیست، بلکه «إلاّ الله» مبتدا است و «لااله» خبر، چه اصلش[29] اینست که «اَللّهُ إلهٌ» أی مستحق للعبادة، «لا» و «إلاّ» درآوردند از جهت افادت حصر.

و بعضی خواسته اند که تأیید سخن قوم کنند، اختیار آن کرده اند که خبر مخذوف

۲۲. باطل کرده. ق

۲۳. استشکال. ط. ق

۲٤. معبود برحق. ط. ق

۲۵. ایشان کنند. ط. ق

۲٦. آلهه. ط

۲۷. به هر یک. ق

۲۸. مشتغل. ط

۲۹. اصل. ف

«موجود» است، و مع ذلك دلالت بر نفی امکان معبود[۳۰] بحق غیر از خدا می‌کند، زیرا که معبود بحق جز واجب الوجود نیست،[۳۱]، و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست، پس نفی وجود معبود بسزا غیر حق، مستلزم نفی امکانست، چه اگر معبودی بسزا غیرحق توانستی بود، واجب الوجود بودی، و چون واجب الوجود بودی موجود بودی، و ما گفتیم که هیچ معبود بسزا غیرحق موجود نیست.

و این فقیر می‌گوید

که مقصود[۳۲] از کلمه توحید نفی استحقاق عبادتست از غیرخدا، و استحقاق عبادت اگر چه در نفس امر مستلزم وجوب وجود است، لکن نزد کفار مستلزم[۳۳] نیست، چه ایشان عبادت اصنام و اشجار می‌کنند، با آنکه هیچکس را اعتقاد وجوب وجود آنها نیست، بلکه ایشان را تماثیل انبیا یا کواکب علوی می دانند، و عبادت ایشان را سبب تقرب واجب الوجود می شناسند[۳۴]، پس از اعتراف این طائفه به نفی وجود، اعتراف به نفی امکان لازم نمی آید، چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیت غیر خدا موجود نیست، لکن ممکن است که چیزی غیر از خدا موجود شود، که مستحق عبودیت باشد، پس این کلمه نصّ در ایمان نباشد، با آنکه حضرت رسالت صلّی الله علیه وآله وسلّم و سایر اساطین ملّت او، به همین کلمه درباب توحید اکتفا نموده اند، و این کلمه در توحید عَلَم شده[۳۵] و مرا در تایید سخن قوم بخاطر می آید، که چرا نشاید که خبر محذوف «مستحق للعبادة» باشد وإله بمعنی معبود باشد مطلقا، پس معنی او این باشد، که هیچ معبود مستحق عبادت نیست، غیر از خدای تعالی، و در این هنگام[۳۶] این کلمه نصّ باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله، و مآل معنی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشاف اعتبار کرده یکی است، چه بهر تقدیر خلاصة المعنی[۳۷]، حصر استحقاق عبادت است در الله تعالی.

اگر گویند

همچنان محذور بطریق دیگر باقیست، چه از این معلوم شد که هیچ معبود بالفعل[۳۸] مستحق به‌عبودیت نیست غیر از خدای، زیرا که اتصاف به‌عنوان بالفعل می باید، و حینئذ

۳۰. معبودان. ط. ق

۳۱. نتواند بود. ق

۳۲. غرض. ط

۳۳. مسلم. ط

۳۴. می دانند. ق

۳۵. و این کلمه علم در توحید شده. ط. ق

۳۶. وحینئذ. ط. ق

۳۷. خلاصه معنی. ط

۳۸. موجود. ط

احتمال آن باقیست، که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد، و مستحق عبادت باشد، پس همچنان کلمه نصّ در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله نباشد.
جواب گوئیم

که میان ائمه میزان خلافی است، که اتصاف ذات موضوع به‌عنوان بالامکان کافیست، یا بالفعل می باید، تا هرگاه که «کُلُّ اَسْوَدَ کَذا» گوئیم مطلقا حکم بر هر چه ممکن الاتصاف باشد به‌سواد کرده باشیم، یا هر چه بالفعل متصف باشد به‌سواد، در احد ازمنة ثلاثة.

معلم ثانی، شیخ ابونصرفارابی اختیار اول کرده، و رئیس المتاخرین ابوعلی اختیار ثانی، و جمعی از مصنفان متأخر، از ظاهر سخن شیخ، این فهیمده‌اند که اتصاف بالفعل بحسب نفس الامر می باید، و مداربسی از احکام برین نهاده اند.

ولیکن شیخ در کتاب اشارات و شفا، تصریح بخلاف این نموده، و اتصاف را اعم از نفس الامری و فرضی گرفته، و عبارتش در اشارات این است که

نَعْنِی بِهِ أَنَّ کُلَّ واحِدٍ مِمّا یُوصَفُ بِ «ج» سَواء کانَ موصُوفاً بِ «ج» فِی الْفَرْضِ الذِّهنِی أَوْفِی الْوُجُود.

وحینئذ بر فطن لبیب پوشیده نیست، که امکان اتصاف نیز اخذ می باید کرد، چنانچه تصریح به‌آن کرده، پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی، بزیادتی اعتباریست در مذهب شیخ، که با امکان اخذ اتصاف بالفعل، فرضا کرده و فارابی نکرده.

و ما را در بعضی حواشی اتفاق تنقیح[39] این مقام، و دفع شکوك وارده برآن افتاده، و چون مقصود اینجا چیزی دیگر است به‌ذکر آن اطناب نمی رود.

و چون این مقدمه مقرر شد، گوئیم که بر هیچ یك از مذهب شیخ و فارابی، سئوال[40] متوجه نیست، چه این قضیه سالبه است، و سالبه با انتفاء موضوع صادق می آید، پس اینجای که[41] نفی استحقاق الوهیت از تمام افراد ممکن الاتصاف به الوهیت، غیر از خدا صادق است، چه «اِلٰه» را فرد ممکن غیر از او نیست [چه مفهوم این کلمه نفی استحقاق الوهیّت است از تمام افراد ممکنـة الاتصاف به‌معبودیت غیر از خدا] *
اگر گوئی

۳۹. به‌تنقیح. ق
۴۰. سؤالی. ق
۴۱. اینجا. ف. ل
* این قسمت درنسخهٔ ط.ق نیامده.

سخن در امثال این فن مبنی بر متفاهم عرف است، نه بر تدقیقات فلسفی، و در عرف لغت معنی «لَا ضَارِبَ فِی الدّارِ» این است که هیچ ضارب بالفعل، بحسب نفس الامر در دار نیست.

جواب گوئیم:

أَلآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ. لکن این کلمه نصّ است در ایمان، درحق کسی که اعتقاد وجود آلهة بسزا غیر از خدا کرده باشد، چون مشرکان، و اگر کسی اعتقاد امکان وجود ایشان کند، با آنکه قائل به نفی وجود باشد، التزام میکنیم که به این کلمه در حق او حکم به ایمان نتوان کرد، چه این کلمه رافع[۴۲] همه انواع کفر نیست، بلکه رافع[۴۳] اشتراک در الوهیّت است بالفعل، نه بالامکان، چنانچه خود به آن تصریح کرده‌اند، که اگر کسی برای سلب صفتی از صفات کمال از خدای تعالی کافر شود، باین کلمه حکم به اسلام او نکنیم، همچنانکه اگر کسی بسبب انکار رسالت حضرت مصطفی صلی الله علیه وآله وسلّم کافر شود، به این کلمه مسلمان نشود تا «محمد رسول الله» نگوید. و اگر از برای قدح در احکام دینی کافر شود مسلمان نشود، تا زمانی که اذعان به آن حکم نکند.

و آنکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلّم از کفار به همین کلمه اکتفا نموده، بنابرآنست که کفر بسبب اشراك [۴۴] بود، و از اینجا ظاهر[۴۵] شد که در مرتبه اول می توان که اختیار آن کنند که خبر محذوف «موجود» است، و به همین طریق[۴۶] رفع شبهه کنند.

و بحث در عربیت لفظ «الله» و اشتقاقش چون مخصوص به این مقام نیست، و میانه افاضل مشهور است، و همت متوجه بعضی حقایق بلند است، در آن خوض نمی رود، والله مفیض الخیرو الجود.

موقف دوم

در مباحث عقلیه متعلقه به آن، چون این کلمه عَلَم است در باب توحید، مناسب آنست که برهانی چند بر این مسأله اقامت رود، وچون هر یک از متکلمان و حکما را در

۴۲. دافع. ط
۴۳. دافع. ط
۴۴. اشتراک. ط ــ کفر ایشان بسبب. ق
۴۵. معلوم. ط. ق
۴۶. طریقه. ط. ق

این مساله مسلکی است خاصّ، دلالت بر هر یک ازین دو طریق لایق می نماید.

مسلك متكلمان

متکلمان گویند چون ممکن را وجود از ذات خود نیست، پس هر آینه محتاج باشد به‌مؤثری، و تأثیر مؤثر در آن شئ یا در حال وجود است یا در حال عدم، و محالست که در حال وجود باشد، زیرا که تحصیل حاصل محال است، پس در حال عدم باشد، پس هر ممکن حادث باشد زیرا مسبوق است به‌عدم خود، و چون حادث باشد فاعل موجب نتواند بود [چه اگر موجب باشد تخلف اثر از وی ممکن نباشد، پس مسبوق به‌عدم نتواند بود، لیکن مجادل را رسد که گوید: شاید که اثر، قدیم بالنوع و حادث الافراد باشد و موثر موجب و هر یک از افراد مسبوق به‌عدم باشد، و تخلف نوع از مؤثر ممکن نباشد][47] پس مختار باشد، پس واجب الوجود مختار باشد،

و این دلیل و امثال این خالی از ضعفی چند نیست.

پس الیق آنست که چنین گویند: که اختیار صفت کمال است و انتفاء آن نقصان، و نزد عقل این مقدمه ظاهر است، پس واجب مختار باشد چه نقص بر واجب محال است و حینئذ [اگر واجب متعدد باشد][48] اگر یکی اراده وجود ممکنی کند، آن دگر خالی از آن نیست که اراده عدم آن تواند کرد یا نه، اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید، چه عدم آن فی حدّ ذاته ممکن است، و مانع از ارادت آن طرف جز اختیار آن دیگر طرف نقیض او را نیست، و اگر تواند، پس تخالف[49] ایشان در اختیار ممکن باشد، و حینئذ خالی از آن نیست که مراد هر دو حاصل شود، یا مراد هیچیک حاصل نشود، یا مراد یکی حاصل شود [و آن دیگر حاصل نشود][50] اول مستلزم اجتماع نقیضین[51] است، و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضین[52] با عجز هر دو، و ثالث مستلزم عجز یکی، و امور ثلا ثه باطل است.

پس تعدد آلهه مستلزم امکان تخالف است، و امکان تخالف مستلزم احد المحالات الثلاث پس ملزوم اول باطل باشد، و این برهان را برهان تمانع خوانند.

و آیة ــ لَوْكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدتَا (الأنبياء/ ۲۲)

اشاره به این است

۴۷. این قسمت در نسخه «ف» آمده

۴۸. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۴۹. مخالفت. ق

۵۰. در نسخه «ط» «ق» نیامده

۵۱. نقیضان. ط. ق

۵۲. نقیضان. ط. ق

و مرا در این برهان سخنی است

زیرا که میتوانند اختیار شق اول کنند و گویند «لانسلّم» که عجز یکجا لازم آید، چه عجز عبارتست از عدم قدرت بر چیزی، و استحاله تعلق اراده به‌چیزی، مستلزم انتفای قدرت نیست.

اگر گوئی:

عجز از اراده لازم می آید، چه این[۵۳] طرف فی حدّ ذاته ممکن است، و فرض آنست که آن یکی اراده آن نمی تواند کرد.

گوئیم:

اراده آنطرف ممکن بالذات است، و ممتنع [بالغیر][۵۴] بسبب تعلق اراده آن دیگر بطرف دیگر، و امتناع تعلق اراده به‌چیزی ممتنع بالغیر، مستلزم عجز نیست، چه محال است که اراده باری متعلق شود به‌وجود چیزی بشرط عدم او، و حال آنکه عجز بر او لازم نمی آید. و می توان که تقریر برهان به‌طریق دیگر کنند که این خدشه مندفع شود. و آن اینست که خالی از آن نیست که در قدرت و اراده یکی از آن دو ضعفی هست یا نیست، اگر هست، نقص یکی لازم آید. و اگر نیست، و طرفین ممکن هردو ممکن است، پس تواند که ارادهٔ یکی به طرفی شود[۵۵]، و از آن دیگری به دیگری، و حینئذ اگر مراد هر دو برآید اجتماع نقیضین[۵۶]، و اگر هیچیک برنیاید ارتفاع نقیضان[۵۷]، و اگر یکی برآید دون الآخر، عجز بر یکی که خواست و نشد یا ترجیح بلامرجح چه مفروض آنست که در قدرت و اراده هیچیک قصوری نیست. و این برهان را بطریقی دیگر تقریر می‌کنند.

چنین که، چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات، پس اگر اراده یکی طرفی را، مانع نشد از تعلق اراده آن دیگر بطرفی دیگر، پس تعلق ارادهٔ آن دیگر به آنطرف ممکن باشد، و حینئذ احد محالات ثلاث لازم آید[۵۸]، و اگر مانع شد ترجیح بلامرجّح لازم آید، چه اراده یکی اولی نیست به‌منع اراده آن دیگری از عکس.

و بطریقی دیگر می‌گویند:

که خالی از آن نیست که ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات یا نه، ثانی باطل است، پس اول متعیّن باشد، و حینئذ لازم آید که هیچ ممکن موجود نشود، چه اگر موجود

۵۳. چه اراده این. ط

۵۴. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۵۵. متعلق به‌طرفی شود. ط. ق.

۵۶. نقیضان. ق

۵۷. نقیضین. ط

۵۸. و حینئذ محالات ثلاث لازم آید. ق

شود ترجیح بلامرجّح لازم آید، یا تواردعلتین مستقلتین، یا عجز هر دو و بیان ملازمت اخیر آنکه:

اگر موجود شود، به یکی موجود شود یا به هر دو، یا به هر یکی، و برهر تقدیر محالی، از آن سه محال لازم آید[۵۹]

اما بر اول:

زیرا که نسبت ممکن به هر یک از ایشان، علی السّویه است، پس وجود او به یکی دون آخر ترجیح بلامرجّح باشد.

و بر تقدیر ثانی:

عجز هر دو لازم آید، زیرا که هیچیک مستقل در ایجاد نباشد.

و بر تقدیر ثالث

توارد علتین مستقلتین بر معلول [واحد][۶۰] شخصی باشد، و تالی[۶۱] باطل است پس مقدّم باطل باشد.

و مرا در این برهان اشکالیست زیرا که اولاً اختیار شق اول می‌کنیم و می‌گوئیم: لانسلّم که نسبت هر ممکن به هر یکی ازایشان علی السّویه است، چرا نشاید که بعضی را بالماهیّة نسبتی مخصوص باشد به یکی، و بعضی دیگر را به دیگری.

و ثانیاً اختیار شق ثانی می‌کنیم و می‌گوئیم: لانسلّم که عجز یکی لازم می آید وعجز عدم قدرتست، و چرا نشاید که هر یکی قادر باشند برآنکه استقلالاً ایجاد کنند،

لکن اراده ایشان به ایجاد بالاشتراك شود، و این سخن [را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن][۶۲] گاهی تمام شود، که تعلق قدرت به اراده[۶۳] قابل شدت وضعف باشد، وظاهراً نیست، و این نظریست دقیق لکن مجادله[۶۴] است، زیرا که قدرت تاثیر بر وفق اراده می‌کند، و چون اراده متعلق به ایجاد بالاشتراك شده تاثیر قدرت نیز به همان نهج خواهد بود.

واسلم طرق آنست

که بعد از اثبات واجب به دلیل عقلی، اثبات توحید وغیرآن از صفات به دلیل نقلی

۵۹. و بر هر تقدیری محال لازم آید. ط

۶۰. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۶۱. و توالی. ق

۶۲. در نسخه «م» نیامده

۶۳. یا اراده. ط. ق

۶۴. محال. ط. ق

کنند، چه ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید نیست، و لکن در اینکه دلیل نقلی مفید یقین است سخنی هست.

و ما این براهین را در بعضی از رسائل بسط داده‌ایم [و بقدرالوسع در اتمام آن سعی نموده][۶۵] و چون خاطر اینجا متوجه به چیز دیگر یست بهمین قدر اکتفا رفت، والتوفیق من الله العلیم الحکیم.

مسلك دوم مسلك حکمای مشائین

که مدار[۶۶] مطالب ایشان بر براهین عقلی است، و مقدم ایشان ارسطو است و شیخ و مدون[۶۷] قواعد چنانچه حال مشهور است شیخ ابوعلی سینا را گویند.

بنابر اصول فلسفه اولی مقرر است که وجوب وجود، عین واجبست، پس اگر واجب الوجود متعدد باشد، وجوب، حقیقت مشترکه ایشان باشد، وحینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر به تعیّن باشد، و تعیّن خواه ثبوتی و خواه عدمی، اتصاف ماهیّت به او واجب نخواهد بود. چه اگر واجب بودی، هر جا که وجوب یافت شدی تعیّن یافت شدی، پس تعدد نبودی و هوخلف مع أنّه المطلوب، پس ممکن باشد، و حینئذ علت او یا ماهیّت است یا امری خارج، نمی تواند بود که ماهیّت باشد، زیرا که اگر ماهیّت[۶۸] باشد، هر جا که ماهیّت یافت شود، آن تعیّن یافت شود، پس واجب یکی باشد، و هوخلف مع أنّه المطلوب، و اگر امری خارج است لازم آید که واجب محتاج باشد بغیر در تعیّن، و احتیاج منافی وجوب است.

[و بر این اعتراض کرده‌اند که احتیاج در وجود منافی وجوبست][۶۹] نه احتیاج در چیزی دیگر، و احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود نیست.

و جواب گفته‌اند: که احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود است، زیرا که وجود عارض ماهیّت نمی‌شود الاّ بعد از تعیّن، چه‌عروض وجودماهیّت رادرمرتبه اطلاق، معقول نیست، پس هر گاه که ماهیّت را تعیّن زاید باشد، عروض وجود او را موقوف باشد بر تعیّن[۷۰]. و شریف علامه قدس سره در حواشی شرح حکمة العین، امر به تأمل فرموده در این مقدمه چه مبرهن نیست و بدیهی نیست.

۶۵. در نسخه «ق» نیامده

۶۶. مبدأ. ق

۶۷. و شیخ مدوّن. ق

۶۸. چنین. ق

۶۹. در نسخه «ط» نیامده

۷۰. توقف باشد بر این تعین. ق

و بر فطن لبیب پوشیده نماند که ایشان در بحث هیولی و صورت گفته اند: که تشخّص هر یک از هیولی و صورت به آن دیگر است، چه هیولی علت قابلی تشخّص صورت است، و صورت علت فاعلی تشخّص هیولی، پس اگر افتقار در تشخّص مستلزم افتقار در وجود بودی، لازم آمدی که هر یک علت وجود آن دیگری بودی [هیولی علت وجود صورت و صورت علت وجود هیولی][71] و این باطل است.

پس معلوم شد که بر اصول حکمای مشائین، تشخّص سابق بر وجود نیست، و احتیاج در تشخّص مستلزم احتیاج در وجود نیست، لیکن این مبحث فی حدّ ذاته تیره نفس[72] است، و تنقیح آن مزید بسطی می طلبد[73]

و در برهان مذکور خللی دیگر است.

زیرا که بعد از مساعدت برآنکه وجوب وجود عین واجب است، چرا نشاید که وجوباتِ متعدد باشد، و اطلاق وجوب بر هر یکی از ایشان بر سبیل تشکیك یا اشتراك لفظی باشد، پس وجوبات، متخالفة بذواتها باشند و هر یک عین واجبی،

اگر گوئی:

وجوب معنی واحد است، پس چون وجوب عین ماهیّت باشد اگر واجب متعدد باشد در ماهیّت وجوب شریك باشند و هر یک را ممیزی باید وَ نَسُوقُ الْکَلَامَ إِلیٰ الْآخِرِ.

گوییم:

که چرا نشاید که حال وجوب، چون حال وجود باشد، بەنسبت با وجود خاص واجبی، و وجودات خاصّه ممکنه که ایشان ماهیّات متخالفه اند بذواتها بر مذهب ایشان، چه وجودات خاصّه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست اگر چه لفظ وجود مقولست بر همه بر سبیل تشکیك[74] و حاصل کلام آنکه می تواند بود، که ماهیّات متخالفه باشند که وجوب بر هر یک مقول شود یا به تشکیك یا به اشتراك لفظی، و هر یک وجوبی خاص باشند متمیز از غیر بذات خود. و بطریق[75] مفصل تر از این گوییم:

این که گفته اند که وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلی وجوب است یا افراد او، بطلان اول ظاهر است، و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب را افراد متکثره مختلفه الحقایق باشد هر یک عین واجبی والله اعلم.

۷۱. هیولی قابل وجود صورت و صورت فاعل وجود هیولی. ط. ق

۷۲. نقش. ط. ق

۷۳. و تنقیحی دیگر می طلبد. ق

۷۴. علی سبیل التشکیک. ط. ق

۷۵. و بطریقی. ط. ق

مسلك سوم مسلك عظمای حکماست

که ایشان را بعرف زمان اشراقیان می‌گویند، و مدار مطالب ایشان برذوق سلیم و اشراقات قدسی[۷۶] است، و مقدم ایشان چنانچه مشهور است افلاطون است، و شیخ و مدون[۷۷] قواعد ایشان، حکیم الهی شیخ شهاب‌الدین مقتول است، و چون این فن از حکمت بنابر علورتبت آن، دوحه ادراکش دست برد دانشمند نمایان روزگار نشده، و کنج نشینان زوایای مدارس از اشراق لمعات انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب اند، و سالکان منهج طلب را در این عصر از ساحت مقاصد آن خبری نیست، و در دست ایشان از جواهر حقایق آن گهری نه، لابد چندی از امّهات مطالب ایشان که بیان این مطلب مبتنی برآنست بیان کنیم، بتوفیق الله تعالی.

اولاً ــ بباید دانست که همچنان که اختلاف به‌حقیقت می باشد چون اختلاف انسان و فرس به‌تعیّن[۷۸] نیز می باشد چون اختلاف زید وعمرو، و اختلاف به کمال و نقص[۷۹] نیز می باشد در ذات شئی بی انضمام امری خارج به‌آن حقیقت، بل که برای کمال در نفس حقیقت و نقصان آن با قطع نظر از امور زایده، و آنچه مشائیان گویند که ماهیت و اجزای آن قابل شدت و ضعف نیست با آنکه دلیلش تمام نیست، منتقض می شود به‌زیادتی مقدار بر مقدار [که زیادتی آنجا به‌نفس حقیقت مقداریه است][۸۰] چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست و همچنین ناقص.

و ثانیاً ــ نموده می شود که عقل در اول نظر تقسیم اشیاء به‌نور و ظلمت می‌کند، و مراد به‌نور اینجا آنست که پیدا بخود باشد و دگرها به او پیدا، خواه محتاج بغیر باشد و خواه نباشد.

پس حاصل معنی نور این است، که پیدائی او بخود باشد یعنی پیدایی زاید بر حقیقت او نباشد، و تصور او بدیهی است و تعریف از برای تنبیه است.

و مراد به‌ظلمت اینجا عدم نور[۸۱]، است مطلقاً، و تقابل میانه او و نور تقابل سلب و ایجاب است.

و چون این مقدمه مقرر شد گوییم:

۷۶. حدسی. ط. ق

۷۷. و شیخ مدون. ق

۷۸. به‌عدد. ط. ق

۷۹. نقصان. ف

۸۰. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۸۱. عدم‌النور. ط. ق

که غواسق بر زخیه را یعنی اجسام را اموری[۸۲] چند لازم است که مشخّص ایشان است، مثل آشکال و نهایات که به‌آنها از یکدیگر ممتاز می شوند.

و شک نیست که علت این امور نفس ماهیّت جسمی نیست، و إلاّ اختلافات نبودی، چه ماهیّت در همه افراد یکی است، و نه لازم ماهیت، چه همه در آن شریکند و نمی تواند بود[۸۳] که علت هر یک از این امور هویّت آن شخص باشد، چه هویّت او بواسطه اینهاست پس اگر اینها بسبب هویّت او باشند دور لازم آید، و نمی تواند بود که اختصاص هر جسمی به‌شکلی و هیأتی بسبب جسمی دیگر باشد، چه حدس صائب حاکم است بانکه جسمی علت هویّت جسمی دیگر نیست، و دیگر آنکه اجسام متناهی است پس دور لازم می آید، و نمی تواند بود که بواسطه هیولی باشد یا صورت، چه اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند، و بر تقدیر وجود ایشان هیولی در عناصر مشترکست بشخصه و صورت [جسمیّه][۸۴] بنوعه پس مخصص هیولی نمی تواند بود، و نوع صورت جسمی هم نتواند بود، و سخن[۸۵] در اشخاص صورت جسمیه همان سخن در اشخاص اجسام است، که سبب اختصاص هر یک به‌آن اشکال و هیئت چیست، و هکذا الی الآخر و نمی تواند که عرضی باشد قائم به او یا بغیر، از برای لزوم دور یا تسلسل، پس ثابت باشد که مخصص هر جسمی به هیأتی نه جسمت و نه عارض او و نه اجزاء او بهر تقدیر.

پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی، بلکه نور مجرد، و این نور مجرد مفتقر بغیر نیست، پس واجب الوجود ثابت باشد، و اگر مفتقر باشد، هر آینه مفتقر به برزخ[۸۶] نخواهد بود، چه اخس علت اشرف نتواند بود بلکه بنور دیگر اشرف و انور از او مفتقر خواهد بود، و تسلسل باطل است.

پس منتهی شود به‌نوری که مفتقر به‌غیر نباشد و اشرف از او نباشد، که او نورالانوار است و نور اعظم و نور قیوم و نور محیط و نور اعلی و نور قهار، و او غنی مطلق است و غیر او همه به او مفتقر، چه هر چه غیر اوست پرتو یست از نور او، یا پرتوی از پرتو نور او، و هلّم جراً. و هر چه اقرب به او باشد مُشرق تر، چنانچه در نور محسوس قابلی که اقربست به‌نیّر، نورانی تر است، پس مراتب موجودات که شعاعات آفتاب نورالانوار است بحسب قرب و بعد به او متفاوتست، در کمال اشراق، و نَیَران و نقصان تابغایتی می رسد که مرتبه اجسام است که در

۸۲. امری. ق

۸۳. و نمی توان. ق

۸۴. در نسخه «ق» نیامده

۸۵. و همچنین سخن. ط

۸۶. برازخ. ق

غایت کثافت است، و شعاع نورالانوار از آن مرتبه ابعد نمی رود، و چون اثبات واجب الوجود به این طریق نمودند در بیان وحدانیت گویند: که نور مطلقاً خواه آنچه قائم به غواسق جسمی است و خواه آنچه قائم به ذات خود است، یک حقیقت است و از این جهت است که تمام انوار واجب التعظیم اند، بحسب نوامیس الهی، و از اینجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده.

و آنچه مشائیان گویند: که حقیقت واحدة نتوان بود که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری، زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل، همه افرادش مستغنی باشند، و اگر مقتضی افتقار همه مفتقر باشند.

در جواب گوییم:

که لانسلّم که طبیعت مقتضی غنا است یا افتقار، بل که طبیعت مقتضی هیچیك از آن دو نیست، و مراتب مختلفه آن در کمال و نقصان تقاضای افتقار و عدم افتقار آن می‌کند، و غایت نقصانش آنکه عرضی باشد قائم بغیر، و باین ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحدة علت باشد و بعضی معلول.

و این مقدمه که انوار حقایق مختلفه نیستند حدسی است، و نزد ارباب ذوق سلیم و حدس صائب ظاهر است.

و بر این تنبیهی کرده اند و گفته اند: که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی، مرکب بودندی از ما به الاشتراك و ما به الامتیاز، زیرا که مطلق نور، بدیهی التصور واظهر اشیاست و مشترك است میان انوار و زاید بر حقیقت ایشان نیست، اما اشتراك ظاهر است، اما زائد[۸۷] زیرا که مراد به نور چیزیست که ظاهر به ذات خود باشد، و ظهور زاید بر ذات او نباشد، پس ظاهر از نور کنه ذات او باشد، و محالست که نور مرکب باشد، چه کنه او همانست که به ذات خود ظاهر است، و بدیهیات بسیط اند، چه اگر مرکب بودندی احتیاج به ترتیب اجزای ایشان در معرفت کنه ایشان بودی.

چون این مقدمه تمهید یافت که اختلاف میان انوار بالنوع نیست،بل که کمال و نقصان در نفس حقیقت ایشانست با اتحاد حقیقت.

گوییم:

که نمی تواند بود که نورغنی مطلق متعدد باشد، چه اگر متعدد باشد تمایز ایشان بسبب حقیقت و لوازم آن نتواند بود، زیرا که مشترک است میانه ایشان چنانچه گذشت، و

۸۷. اما ذاتیت. ط. ق

بعوارض نتواند بود، زیرا که سبب اختصاص هر یکی بعارضی، یا حقیقت ایشان باشد، یا هویت، یا امری خارج، اول باطلست زیرا که حقیقت هر دو یکی است، و ثانی ظاهرالبطلان است، چه تحصیل هویت به آن عارضست.

و ثالث نیز باطل، زیرا که ایشان در این هنگام در تحصیل هویت مفتقر بغیر باشند، پس غنی مطلق نباشند و تمایز بکمال و نقصان [خود][88] نتواند بود، زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنی مطلق اند، و حینئذ ناقص غنی مطلق نباشد، چه هر چه ناقص است بالذات، مفتقر است بکمال[89] و همانا تدقیق فروشان [شوربازار][90] جدال گویند: که چرا نشاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد، پس او را افتقار بکمال نباشد، چه افتقار در امر ممکن تواند بود.

وَ لَإنْ سَلَّمْنا که افتقار بکمال دارد، چرا نشاید که نور ناقص اگر چه مفتقر است بکمال، مفتقر بنور کامل در ذات خود نباشد، باین معنی که پرتو نور کامل نباشد.

گوئیم:

که باتفاق کافه عقلا از متکلمان و مشائیان و غیرهم، نقص بر واجب الوجود محال است، چه نقص مستلزم امکانست، و بدیهت عقل حاکم است به‌آنکه هر که او را در وجود که منبع کمالا تست افتقار به‌غیر نباشد، در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود، و این دعوی مخصوص اشراقیان نیست.

طریقی دیگر در توحید

شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشند به چیزی، اکمل است آن چیز را از آنکه بعضی چیزها به‌آن محتاج نباشد، پس اگر دو نور غنی باشند، هیچیك غنی نباشد، زیرا که هر یک از صفت اکمل فوت شده باشد، که احتیاج جمیع چیزهاست به‌او، و هر چیزی را که نقص[91] باشد بوجهی از وجوه، البته ممکن است و محتاج، پس هر دو ممکن و محتاج باشند.*

۸۸. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۸۹. چه ناقص بالذات مفتقر است به‌کمال. ق

۹۰. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۹۱. نقصانی. ق

* درکتاب التلویحات مضمون این دلیل باین عبارت بیان شده

والغنی المطلق لایستغنی عنه شیء اذ لو استغنی عنه شیء فکان فقره الی الغنی اولی له وعند الاستغناء انتفی ما هو الاولی عن الغنی فهوعدیم الکمال فافتقر، فلوکان فی الوجود غنی، لایستغنی عنه غیره وهذا تنبیه علی وحدانیة الواجب وجوده ص ۵۵.

این است خلاصه آنچه در کتب ایشان است با تنقیح و زیادتی در بعضی مواضع و تتمیم بعض مقدمات که ناظر [بصیر][۹۲] بدستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعدایشان در تواند یافت.

اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقائق بلند بیان کرده شود. بتوفیق الله عزوجل.

مقام دوم

در کشف بعضی حقایق شهودی

آنها از اطوار دانش بود و اینها انوار بینش است و شتّان مابینهما

تَرَقّیٰ إلیٰ[۹۳] وادِی الْعَقیقِ بِذِی اللِّویٰ ‌ ‌ ‌ وَدَعْ عَنْکَ ذِکْرَ الرَّبْعِ مِنْ أیْمَنِ الْحِمیٰ

وَذَرْ کُلَّ قَوْلٍ غَیْرَ هٰذا فَإنَّهُ ‌ ‌ ‌ هُوَ الصّالِحُ الْأَصْلِیُّ وَالآخَرُ الصَّدیٰ

و در این مقام نیز دو موقف است

موقف اول

در بیان حقائق متعلقه به‌معنی آن ــ بدان که توحید را سه مرتبه است.

مرتبه اول توحید افعال

که تمام افعال[۹۴] فعل حق بیند، و این اول درجات سالکان منهج حقیقت است. و از ثمرات و نتایج این مرتبه توکل حقیقی است، که دیده ترقب و ترهب از وسائط برگیرند و برسبب گمارند، و هر چه واقع شود از او بینند، و تفاصیل اکوان را مجاری احکام موثر حقیقی شناسند، و آنچه ابوعثمان مغربی* گفته: مَا الْإنْسانُ إلاّ قَوالِبُ وَأَشْباحٌ یَجْرِی فِیها أَحْکامُ الْمَقادِیرِ.

اشارت به‌اینست، و لیکن در این مقام نکته‌ای هست بغایت دقیق، که افعال تماماً اگر چه راجع بموثر حقیقی است و غیر او را در ایجاد آن هیچ مدخلی نیست، لکن گاه باعتبار تعلق بوسائط صوری، صفت قبح پیدا می‌کند، وبه اعتبار انتساب بفاعل در غایت

۹۲. در نسخه «ق» نیامده ‌ ‌ ‌ ۹۳. من الوادی. ف

۹۴. افعال خود. ف

* وی سعیدبن سلام مغربی است از ناحیت قیروان مغرب بوده سالها در مکه مجاور بوده پس از آن به‌نیشابور آمده و درسنه (۳۷۳) همانجا درگذشته

حسن و کمال است، چه هرچه هست به اعتبار آنکه اثری از آثار الهی است، گرد نقص به ساحت آن نمی رسد، و در غایت حسن و جمال است، اما نسبت با بعضی وسائط صوری صفت نقصان پیدا می‌کند، و آنچه بعضی از ائمه سلف رحمهم الله گفته اند: که ذات فعل بقدرت «الله» است و وصف طاعت و معصیت از عبد مبدأ [صدای][۹۵] این سخن تواند بود، و قصوری اگر هست[۹۶] از جانب عبارتست یا از تحریفات نقله. و متفطن لبیب باید که در سخن تعمق نماید تا از صدا، صوت اصلی بازیابد، چه اکثر اصول ملل و مذاهب مختلفه مبدأ آن یک سخن است.

هرکس بزبانی صفت[۹۷]عشق توگوید   عاشق به سرودغم ومطرب به ترانه

و تمام توضیح کلام در این مقام آنست، که بعض ائمه اساطین کشف و تحقیق فرموده اند: که همچنانکه ذوات را بسبب تعلق اوصاف بایشان، احکام پیدا می شود که به آن متصف می‌گردند، چنانکه ذات بسبب تعلق علم، عالم می شود. صفات را نیز بسبب تعلق و انتساب به ذوات، احکام پیدا می شود، چنانچه علم بسبب تعلق و انتساب بذات قدیم، قدیم می‌گردد، و به تعلق حادث، حادث.

چون این مقدمه معلوم شد گوئیم:

هر فعلی را دو اعتبار است، اعتبار انتساب به ذات مؤثر حقیقی، و به این اعتبار شانی از شؤون اوست، که مقتضی حیثیتش[۹۸] حسن او و کمال و تمامی مجالی جمال اوست، و از این جهت حسن محض است. و دیگر انتساب او بمظاهر و مناسبت او با شؤون آن مظهر بخصوصه و عدم مناسبت، و باین اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح، پس قبح بعض افعال عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری [از مظاهر][۹۹] پس یک فعل ازنسبت به مؤثر حقیقی، نور حسن و هستی گرفت، و از نسبت به مظهر، رنگ ذم و قبح. و اگر ناظر بصیر بدیده تحقیق در این مقدمات تحذق[۱۰۰] نماید و غبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند، همانا او را بسی معارف بلند و لطائف ارجمند که ازنظرنظائر* به برقع عزت و

۹۵. در نسخه «ط» و «ق» نیامده   ۹۶. که هست. ف

۹۷. سخن. ق

۹۸. عبارت نسخ کلا جنبش است ولی بنظر نگارنده چنانکه د رمتن آمده باید «حیثیتش» باشد و معنی چنین است که فعل در ارتباط با علت حقیقی خود نمودی و شأنی از شؤون اوست که مقتضای حیثیت او حسن و زیبائی آن فعل خواهد بود و اطلاق ضمیر «او» بر فعل بلا اشکال خواهد بود از اینرو که مصنف در بسیاری از موارد از ضمیر «او» برای اشیاء استفاده کرده   ۹۹. در نسخه «ط» و «ق» نیامده.

۱۰۰. تحذق. «ط» «ق»   * نظائر: افاضل واماثل را گویند

حجاب عظمت محتجب است، رخ نماید، از آن جمله آنچه حکما گفته اند: که وجود خیر محض است و شر از عدمات است، و دیگر سرّ تکالیف شرعی و ترتیب مدح و ذم و ثواب و عقاب بر افعال، و عدم منافات آن با مذهب تحقیق و سرکسب اشعری، که اینها بر متحذقان[101] صناعت نظر پوشیده است و معنی

مٰا اَصٰابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمٰا اَصٰابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ . النساء/۷۹ بافحوای

قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ. النساء/۷۸ در تعانق آید و سرّ «الرِّضٰا بمٰا قَضٰا» بامؤدّای

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسٰانِ وَإِيتٰاءِ ذِي الْقُرْبىٰ وَيَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ النحل/۹۰

توافق نماید معلوم شود با آنکه همه افعال فعل خدا است، قبح و ذم عائد به او نیست، و با آنکه فاعل همه اوست کمالات همه اشیاء به[102] او عائد است، و از نقائص آن بکلی منزه است.

ای عربده نرگس مستت همه خوش	وی شعبده زلف چوشستت همه خوش
ای هرچه کنی ز پای تا سر همه خوب	وی سرتاپای هرچه هستت همه خوش

مرتبه دوم توحید صفات

و او آنست که تمام صفات را صفات حق بیند، چنانچه علم را علم حق بیند و قدرت را قدرت او، و همچنین سایر صفات.

و در این مقام سالك از صفات به صفات پناه برد، چنانکه در مرتبه اول از افعال به افعال، و این مرتبه از مرتبه اول[103] اعلی است، چه صفات مبادیِ افعالند، پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است.

و در این مقام مثل همان نکته که در مرتبه اول گفتیم هست، چه صفات با سرها باعتبار انتساب به آن ذات در غایت شرف و کمال است، و باعتبار انتساب به مظاهر، صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا می‌کند.

پس هر صفت کمال که در عقل درآید راجع به ذات احدیت می شود، و او اعلی از آن است بمراتب غیرمتناهیه، و هر نقصان که متصور می شود از او مسلوب است، و ساحت

۱۰۱. متحدقان. ط . ق

۱۰۲. کمالات اشیاء همه به. ط . ق

۱۰۳. أولی. ط . ق

عزت او از آن متباعد بابعاد غیرمتناهیه.

درتوحیـرانم واوصاف ومعـانی که توراست　　　　واندرآن کس که ترابینـدوحیران تونیست

مرتبه سوم، توحید ذات است

که بجز یک ذات نبینند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بیند، نه وحدتی که مقابل کثرت است، که آن ظلی از اظلال اوست، و نه وحدتی که ساری در عدد است، که آن مرتبه از مراتب تنزلات جمال او است، بل وحدتی که اگر شمع جمال برافروزد صدمات سبحاتش نمایش کائنات[۱۰۴] را پروانه‌وار بسوزد.

عالم همه از شعله انوار بسوزد　　　　گر لمعه‌ای از نور[۱۰۵] رخش جلوه نماید

و این مرتبه احدیت جمعی است، که هر چند کثرات بتطورات گوناگون برآید، وحدت حقیقی او از محوضت اطلاق و کمال استغناء بیرون نیاید.

بل که چندانکه امواج کثرات متراثیه[۱۰۶] متراکم گردد. ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شود، چندانکه اضداد به‌تخالف و تعاند برخیزند، مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد، و در این اطوار از توحید احتیاج به‌نفی و اسقاط نیست، و در این مرتبه از وصول حاجت به‌فنانه [بل که نفی و اسقاط، در این طور اشتراك است و فنا در این مرتبه اثبات، چه هر چه گَرد نمود برآن نشیند از حیطه وحدت ذاتی بیرون است، و اسقاط آن از آن جایز نه][۱۰۷] بل که فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدتند، و هر چه بوجهی از وجوه متعلق اشارتی یا محاط عبارتی گردد، خواه بطریق سلب چیزی از او و اسقاط، و خواه بطریق اثبات چیزی مراورا، ازعالم کثرت است.

و این وحدت مرتبه غیب‌الغیب است، که از جهات اشارت حسی و وهمی و عقلی متعالی است، و امتداد موهوم اشاره، بساحت کبریای او نمی رسد.

و چندآنکه تیزبینان بلند رتبت به‌نردبان اطوار مدارج سیر[۱۰۸] برآیند، و دیده بر فرق سرنهند، برجمال با کمالش محیط نگردند، لیکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعه حیطه معانی، اشارتی به‌آن می‌کنند به‌لفظ موجود و حق و نظائر آن، و ساحت عزّ او از آن منزه

۱۰۴. تعینات. ط. ق

۱۰۵. گرلمعه‌ی انوار. ف

۱۰۶. متراتبه. ط

۱۰۷. در نسخه «ق» نیامده

۱۰۸. سرّ. ف

است، که در حیطه عبارت و اشارت درآید.

و آنچه گفته اند: که اَلتَّوْحِیدُ إِسْقاطُ الإِضافاتِ. مراد به اسقاط آنست که با او چیزی دیگر بهیچ وجه از وجوه، اعتبار و ملاحظه نکنند، نه بطریق سلب و نه بطریق ایجاب، حتی که اسقاط را هم ملاحظه نکنند لاسلبا ولاایجابا،بل که وحدت صرف و اطلاق محض بینند، و او را چنانچه هست بازگذارند، و عقل و وهم را مجال تصرف در آن ندهند.

زروی خوب تومشاطه دست بازکشید — که شرم داشت که خورشید رابیاراید

چه حق توحید او همانست که خودبخودی خود می‌کند[۱۰۹] بی واسطه نعت و وصف و صوت و حرف و عبارت و اشارت.

مـا وَحَّدَ الْواحِدُ مِنْ واحِدٍ — إِذْ کُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جاحِدٌ

تَوْحِیدُهُ إِیّاهُ تَوْحِیدُهُ — وَنَعْتُ مَنْ یَنْعَتُهُ لاحِدٌ

این است شمه ای از احوال مراتب ثلاث توحید.

و در استعاذه نبوی ص که أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقابِكَ أَعُوذُ بِرِضاكَ مِنْ سَخَطِكَ؛ أَعُوذُبِكَ مِنْكَ؛ لاأُحْصِي ثَناءعَلَيْكَ؛ أَنْتَ كَما أَثْنَيْتَ عَلىٰ نَفْسِكَ. اشارت باین مراتب است علی الترتیب.

چون این معلوم شد، واقف حقایق شناس را پوشیده نباشد، که کلمه طیّبه «لا إِلٰهَ إِلاَّ اللّهُ» اشارت بهرسه مراتب توحید است، چه افعال و اوصاف و ذات بحقیقت، مخصوص اله است، پس حصر اُلوهیّت در حق مستلزم انحصار فعل و وصف و ذات باشد در او.

و از لطائف نکات این کلمه آنست، که حذف خبر «لا» بنابر اصول [علمای][۱۱۰] معانی بیان، برای آنست تا ذهن به هر مذهب ممکن منتقل شود، پس انحصار هر مفهوم در حضرت حق لازم آید، چه چون هستی منحصر است در او، توابع هستی نیز هم او را خواهد بود.

دانه هستی چه بود زان او — آنِ که باشد ثمرات کمال

و در آنکه تعبیر از ذات احدیت به لفظ «الله» کرده شده نه بسایر اسامی و صفات، چند نکته می نماید:

اولاً ــ آنکه باقی اسماء هم اسم ذاتند باعتبار شانی از شؤون و صفتی از صفات. و «الله» عَلَم ذات است من حیث هی، بی ملاحظه هیچ وصف از اوصاف، و لهذا باحاطه

۱۰۹. که خود به‌خودی می‌کند. ف

۱۱۰. در نسخه «م» نیامده

جمعیت مستحق جمیع صفات کمال است، به‌خلاف دیگر اسماء که محیط بر مقابلات خود نیستند.

و در این مقام که مقصود توحید صرف است، مناسب لفظ «الله» است که دلالت بر ذات من حیث هی می‌کند.

و دیگر آنکه چون این لفظ احاطه اجمالی بر جمیع اسماء و صفات که اصول اکوان و حقایق اند دارد، در این مقام مناسب است اِشعار برآنکه تنوعات کثرت، سطوت وحدت حقیقی را کاسر نیست، و محوضت اطلاق او را منافی نه.

دیگر آنکه همچنانکه این کلمهٔ طیّبه اصل ایمان است و باقی ارکان بمنزله تفاصیل آن، لفظ «الله» نیز اصل جمیع اسماء است و امّ القری است [و جمیع اسماء دیگر تفاصیل اجمالی او][111] پس مناسب آن نمود که در اصل، اصل ایراد کنند.

و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شد، شروع در بعضی از لطایف لفظی آن رود وَ مَا النَّصْرُ إلاّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ

موقف دوم

در لطایف متعلق به الفاظ

ــ بدانکه حروف را سه مرتبه است

مرتبه اول

آنست که در نفس متکلم اند، که متکلم اولاً تخیل آنها کرده و بعد از آن متوجه ایجاد آنها به‌تحریك آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص می شود، و این مرتبه شبیه به انطواء حقایق بحسب وجود علمی است، در ذات اقدس، و حروف را در این مرتبه حروف عالیه و حروف فکریه می‌گویند و

کُنّا حُرُوفاً عالِیاتٍ لَمْ تُقَل[112]

اشارت بمرتبت علمی است از ظهور حقایق.

مرتبه دوم

۱۱۱. در نسخه «ق» نیامده

۱۱۲. کُنّا حُرُوفاً عالِیاتٍ لَمْ تُقَلْ ‌ ‌ مُتَعَلِّقاتٍ فِی ذُرَیٰ أعْلَی القُلَل

أَنا أَنْتَ فِیهِ وَنَحْنُ أنْتَ وَأنْتَ هُوَ ‌ ‌ وَالکُلُّ فِی هُوَ هُوَ فَسَلْ عَمَّنْ وَصَل

این رباعی از عارف شهیر محیی الدین عربی است

آنست که در صورت صوتی و کلامی بر مشعر سمع جلوه می‌کند، و حروف را در این مرتبه حروف وسطی می‌گویند.

مرتبه سوم

آنست که در هیئت رقمی کتابی بر دیدهٔ أولی ألأیدی و الأبصار ظاهر می شود، و آن را باین اعتبار حروف سافله می‌گویند.

و حروف را روحی و قلبی و جسدی[۱۱۳] است روحش مرتبه عددی، قلبش صورت کلامی،[۱۱۴] و جسدش صورت[۱۱۵] کتبی

چون این مقدمه تمهید یافت، نموده می شود که از لطائف نکات که در این کلمه کریمه ظاهر است، آنست که مدار ترکیب او بر سه حرف «ا. ل. ه» است

و الف در مرتبه سفلی که حروف را به این اعتبار حروف سفلی می‌گویند اعنی محل[۱۱۶] رقمی، عبارتست از اول تعیّنات، چه اوخطی است مرتسم از تکرر[۱۱۷] نقطــه، و تراء ی[۱۱۸] او در حدود مختلفه مساحت لوحی، و باقی حروف ازاو حاصل می شود.

و لام ــ اشارتست بر وجود منبسط بر اعیان، چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه‌ای که آن الف است، و ذیلی که آن نون است [و آن اشارتست به‌دائره کون][۱۱۹] پس الفی است منبسط بر نون متصل به او.

و «ها» اشارتست بتمام دائره کون، پس در این کلمه اشارت بوحدت حقیقی و اصول مراتب تنزلات اوست، چه مشتمل است بر اول مراتب ظهوری حقّ، که «الف» است، و بروجود منبسط بر اکوان که «لام» است، و بر تمام دائره کون که «ها» است، و نقطه بروجه سریان و تکرر ظهوری در همه متحقق، همچنانکه وحدت حقیقی بی شائبه حلول و اتحاد در همه ظاهر.

دیگر از لطایف نکات این کلمه ــ آنست که در او بغیر حروف اسم «الله» هیچ دیگر نیست، چه ماده ترکیب او چنانچه گفتیم الف است ولام و ها. و در این مقام اشارتست باینکه همچنانکه در دلالت جعلی وضعی تفاصیل لفظ «الله» است، که دلالت بر توحید می‌کند بی مدخلیت غیری، در دلالت عقلی حقیقی نیز تفاصیل مراتب تنزل وحدت

۱۱۳. روحی وجسدی وقالبي. ن

۱۱۴. قالبش صورت کتابی. ن

۱۱۵. صوتی. ط. ق

۱۱۶. مجلای. ن

۱۱۷. تکریر. ف

۱۱۸. و برای. ط

۱۱۹. در نسخه «ق» نیامده

حقیقی است، که دلالت بر توحید می‌کند بی شوب مداخلت غیری.

چون دهان دلبران درهست ونیست　　　　خود به بود خود گواهی می دهد

و بوسیله این نکته دقیقه که ظاهراً إلی الغایة در شبکه خاطر دیگری نیامده، عارف نکته‌دان بسی از امهات حکم و معارف اقتناص[۱۲۰] خواهد نمود[۱۲۱]

از آن جمله آنکه اکوان با سرها بمنزلت کلمه توحید است، چه تطورات وحدت حقیقی و تفاصیل مراتب ظهوری اوست که دلالت بر احدیت جمعی می‌کند، پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق وَ فیهِ أَسْرارٌ أُخَرُ لاأَ لوُحُ بِها.

تلقین درس اهل نظر یك اشارتست　　　　گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم

نکته دیگر از لطایف رقمی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیات کتبی بر وضع استقامت است و ارتفاع، إلاّ «ه» که در دو موضع از آن واقع است [که آن مستدیر است][۱۲۲] و«لام» که قائمه اش مرتفع است وذیلش مستدیر، درضمن این نکته سری هست، چه اصل خطوط بحسب نظر اول دو است، یکی مستقیم ودیگری مستدیر، و باقی اقسام خطوط منحنیه از یکی از این دو ماخوذ است یا هر دو، و بطریق ترکیب یا تحلیل، و عندالتحقیق اصل خطوط خط مستقیم است، ومستدیر ازاومأخوذ است، پس الف در مجلی[۱۲۳] دیگر کتبی اشارت بمرتبه احدیت است، و «ها» اشارت بمرتبه تفرقه است، و در این کلمه بدایت و نهایت سیرظهوری و شعوری مندرج است با وسط سیرشعوری، چه الف اشارت به مرتبه جمعیت است، و «ه» اشارت به تفرقه محض، و «لام» اشارت به جمع میان هر دو، و اول مراتب سیر شعوری تفرقه محض است، و وسط جمع میان هر دو، و نهایت جمعیت و احدیت، چه جمعیت احدی چنانچه از پیش به آن اشارتی رفت موقف سالك نتواند بود، بلی مقبل ساعی عارف[۱۲۴] حقایق بین داند، که مدار عالم کون و فساد اعنی عالم امکان، چه مراد به کون و فساد نه استحالت است تا مخصوص عناصر باشد چنانکه عرف مشائیان است، بل ایجاد و اعدام بر اسمَی قابض و باسط است، چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است، و اعدام فرمان قهرمان قبض، وتمامت مناهج احکام الهی از تفاصیل این دو منهج کلی است،

۱۲۰. اقتباس. ط

۱۲۱. تواند نمود. ط. ق

۱۲۲. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۱۲۳. در محل. ط ــ محلی. ط. ف. ق

۱۲۴. به‌جای بلی مقبل ساعی آمده نکته دیگر عارف... ل (٦)و در ایجاد آنها ن

و شکی[۱۲۵] نیست که نمود امکان است که سبب افتقار به کلمه توحید می شود، و نمود امکان از مقتضیات بسط[۱۲۶] است، از این جهت است که تمام حروف او از این قبیل است که تلفظ به آن به بسط حنک و شفتین بی قبض عضلات حاصل می شود.

نکته دیگر

بر واقفان رموز آیات و بیّنات حرفی پوشیده نیست، که «الف» که در مجلی[۱۲۷] صوتی اشارت به ذات احدیت است در تمام اجزای [این کلمه هست]،[۱۲۸] در بعضی ظاهر است و مسمی است و در بعضی بطریق بینات مدمج و مکنون، چه گفتیم اجزای او الف است و لام و ها، و الف در هر سه هست، و در اینجا با ترتیب نکته ثانیه، نکته دان[۱۲۹] را تلویح است برآنکه هستی و نمود آنها[۱۳۰] همه یا ذات احدیت است یا اسماء او.

نکته دیگر

بر محاسبان دیوان هوشمندی پوشیده نیست، که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و خمسه و ثلاثون، و واحد چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته اول تنزلات وحدت حقیقی اطلاقی است، چه وحدت حقیقی اطلاقی ازسموت نظروجهاتش متعالی است، وخطوط [شعاعی][۱۳۱] ادراک به سطح[۱۳۲] ذات اونمی رسد، بلکه نهایت منفذ سهام نظراذیال ملابس صفات وتنزلات اوتواند بود، ودرموقف توحیدذات، ایمائی باین معنی رفت، واین [سخن][۱۳۳] در غایت ظهور است، چه وحدت محض بر صرافت اطلاقی[۱۳۴] منافی ثنویت و دوئی به جمیع اعتبار است، و شکی نیست که شعور و ادراک و اشارت مقتضی تعدد و ثنویت است، ولو بالاعتبار، و هر چه تعبیر از این مرتبه به آن کنند ضربی از تنبیه[۱۳۵] نفس باشد بر توجه آن ساحت، نه آنکه آن اشارت فی الواقع احاطه آن مرتبه کرده باشد، چه هرگز به آن مرتبه نتوان رسید، و هر چند بیشتر روند میان سالك و آن مرتبه ابعاد باقی باشد.

پس روشن شد که واحد عددی که مرتبه الف است، اول مرتبه[۱۳۶] تنزلات وحدت

۱۲۵. وشک. ق

۱۲۶. امکان. ف

۱۲۷. محل. ط

۱۲۸. در نسخه «م» نیامده

۱۲۹. عبارت نسخ در اینجا متزلزل است

۱۳۰. نمودینها. ط. ق

۱۳۱. در نسخه «ق» نیامده و در «م» غیرمقروء است.

۱۳۲. بسط «ق»

۱۳۳. در نسخه «م» نیامده

۱۳۴. اطلاق. ط

۱۳۵. تنبه. ل

۱۳۶. مراتب. ط. ق.

حقیقی است، و نسبت سریان او با اعداد در غایت مناسبت با سریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات، و از این جهت است که گفته اند:

که الف اشارت به ذات احدیت است، و خمسه نهایت کثرت است، و ابعد از او از محیط وحدت نیست. چنانچه در محل خود مقرر داشته اند، چه کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در او مدمج است از نسبت، بطریق تفصیل ظاهر شود، مثلاً کمال سه که مخرج ثلث است و ثلاثة که امثال ده است، که در او ثلث سه که یکی است و سه مثل او که تسعة است ظاهر شده بصورت تمامی.

و کمال «دو» پنج است چه در مخرج نصف است و ضعف یک و در پنج نصف دو که یکی است و ضعف او که چهار است بتمام ظاهر است.

و چون دو بدایت کثرت است، خمسة که کمال اوست نهایت کثرت باشد، و نیز از او کمتر و بیشتر به وحدت حقیقی اطلاقی[۱۳۷] اقربست، زیرا که به تسعة دائره هر مرتبه تمام می شود، چه بعد از آن عشرة است که مبدأ مرتبه عشرات است و بعد از او واحد جز وحدت حقیقی اطلاقی چیزی نیست، پس خمسة ابعد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی، چنانکه در محل خود بیان کرده اند.

و از منبهات است بر این معنی، آنکه تمام اطراف بر عدد خمس واقع اند، چنانکه عدد حواس که نهایت سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری او است پنج است، و عدد اجسام پنج است فلکیات و چهار عنصر، و زمان پنج است فصول اربعة و آن سال که راسم امتداد موهوم است که تقدیر حرکات به او می کنند، و اطراف و جوارح انسان که طرف نشأت کونی است پنج است، سر ودو دست و دو پای، و طرف دست اصابع خمسة است [و نمازها پنج است][۱۳۸] و اسلام که طرف مرتبه شعوری است پنج است، و عدد اکوان سفلی پنج است، چهار عنصر و مرتبه امتزاجی، و کم مثلها.

و خواص این عدد بسیار است چنانچه ائمه کشف در محل خود به افاده آن التفات فرموده اند، و عدد ثلاثون اول اعداد افراد عقود عشرات است، و نسبت او به عشرة نسبت ثلاثة است به واحد.

چون این مقدمه تمهید یافت گوئیم:

که در این کلمه رتبت[۱۳۹] احصائی اشارتست به بدایت و نهایت سیرظهوری و شعوری [و

۱۳۷. اطلاق. ف

۱۳۸. در نسخه «ط» و «ق» نیامده

۱۳۹. بحسب رتبت. ط.ل

به سر منزل و محبط سیر شعوری نیز][140] چه واحد مبدأ سیر ظهوری است، و خمسة که نهایت کثرت است منتهای آن سیر، و هم او مبدأ سیر شعوری و واحد منتهای آن[141].

و عدد ثلاثون که کثرت است و بعد از وحدت شعوری، اشارت به محبط را حل[142] سالك صاحب مقام است، چه عارف بعد از وصول به وحدت برای تکمیل ناقصان و استوا[143] بر عرش تمکین، سیر منعکس بسرحد کثرت می نماید، و چون حصول اثر و ظهور کثرت بی تثلیث صورت نبندد، چه لابد است از فاعل و قابل و نسبت ازدواجی میانه ایشان، و سالك را از برای انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر، بعد از عروج به وحدت حقیقی[144] رجوع به عالم کثرت که عالم افعال است می باید نمود.

این آن سر کوی بود که اول ز آنجا به همه جهان سفر کرد

پس ثلاثین اشارت به این مرتبه باشد، و وجه مناسبت بغایت ظاهر است، چه این عدد کثرتی است در مرتبت ثلاثة بعد از وحدت شعوری، چنانچه این مرتبه شعور [به کثرت است در مرتبه ثلاثة بعد از شعور][145] به وحدت حقیقی ذاتی، كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ، مِنْهُ بُدِءَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ كُلُّ شَيْءٍ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالصَّوابِ

أَللّٰهُمَ أَرِنَا الْحَقَّ حَقاً وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ وَأَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ[146]

۱۴۰. در نسخه «ل» نیامده

۱۴۱. سیر شعوری و إشارت واحد منتهی آن. ف

۱۴۲. محط رحل. ط.ق

۱۴۳. و استوا. ط. ق

۱۴۴. ذاتی. مقتضی. ف ـــ و سالک را از کثرت اثر انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر بعد از عروج به وحدت حقیقی رجوع به عالم کثرت که عالم افعال و امکانست باید نمود. ل

۱۴۵. در نسخه «ق» نیامده

۱۴۶. در پایان این رساله در نسخه «ف» نام کاتب و تاریخ کتابت نیامده ولی در سائر رسائل این مجموعه نام کاتب فضل الله بن محمد بن فضل الله و تاریخ کتابت آن سال ۱۰۶۵ آمده.

در پایان نسخه «ق» بشماره ۹۵۴۳ نیز نام کاتب و تاریخ کتابت نیامده ولی در ذیل رسائل دیگر مجموعه تاریخ کتابت آن ۹۳۸ هجری قمری آمده

و در پایان نسخه «ل» مجلس شورا بشماره ۳۷۴۱ آمده

تمت الرسالة المنسوبة إلى العلامة الدوانی جلال الدین محمد بن اسعد الصدیقی و کتبها الفقیر الی الله فی الآخرة و الأولی محمد المدعو علم الهدی ابن محسن بن مرتضی جعله الله من المتقربین الیه زلفی لبعض شهور سنة ثلث و مأة و الف من الحجج الهجریة و الحمدلله رب العالمین والصلاة علی خاتم النبیین محمد وعترته المعصومین

● جلال الدّین خوافی
● محمد جعفر یاحقی



رسالهٔ شمع

در کتابخانهٔ ترینیتی Thrinity College دانشگاه کمبریج انگلستان، مجموعه، مجموعه‌ای خطّی تحت شمارهٔ R.13.444 مضبوط است مشتمل بر چندین رسالهٔ فارسی در موضوعات گوناگون. اردیبهشت ماه ۱۳۶۵ که برای استفاده از یک سال فرصت مطالعاتی در کتابخانه‌های انگلستان به‌مطالعه و تحقیق مشغول بودم، گذارم به این کتابخانه افتاد و از میان رساله‌های متعدّد این نسخه، رسالهٔ کوتاهی با عنوان «رسالهٔ شمع جلال الدّین خوافی» نظرم را به‌خود جلب کرد که مثل بسیاری دیگر از نکته‌ها و دقیقه‌ها در دم استنساخ کردم. در جستجوی مختصری که بعداً به‌عمل آوردم بر من روشن شد که تاکنون به‌چاپ نرسیده است. اینک که فرصتی پیش آمده، به‌همراه مختصری از شرح احوال شاعر در این صفحات به‌چاپ می رسانم. باشد که پژوهندگان میراث ادبی خراسان را به کار آید.

جلال الدّین احمدبن یوسف طبیب خوافی (خافی) که در تذکره‌ها به «جلال طبیب» شهرت یافته، از شاعران و پزشکان دربار شاه شجاع مظفّری (۷۶۰ـ۷۸۶) و معاصرِ شمس الدّین محمّد حافظ شیرازی است. چنان که از نسبت او برمی آید، موطن خانوادگی او خواف خراسان بوده، امّا در دوره‌هایی، که به‌درستی دانسته نیست، خانوادهٔ او به‌شیراز رختِ اقامت کشیده است؛ به‌همین دلیل است که دولتشاه وی را شیرازی معرّفی کرده است.

عمّ او نجم الدّین محمود بن صاین الدّین الیاسِ خوافی، نیز از اطبّای دانشمند

فارس و در اواخر قرن هفتم و اوایل قرنِ هشتم هجری مورد لطف و عنایت خواجه رشیدالدّین فضل الله همدانی مؤلّف تاریخ عظیم جامع التّواریخ و وزیر غازان خان بوده است. نجم الدّین به‌شغل طبابت اشتغال داشته و عهده‌دار ریاستِ بیمارستان اتابکی شیراز بوده است و علاوه بر این در زمینهٔ ادب و علوم شرعی هم تألیفاتی پدید آورده است.

جلال الدّین طبیب خوافی در عربی و فارسی استاد بوده و با وجود طبابت به‌قول دولتشاه «علم شعر» نیکو می دانسته و چنان که صاحب تذکرهٔ هفت اقلیم یادآوری کرده «نظم و نثرش به‌حکم لطافت خاصیّت زلال و مزاج شمال داشته» است. وی در سال ۷۳۴ مثنوی **گل و نوروز** را که در میان مبتدیان و جوانان شهرت داشته، به‌نظم درآورده است.

جلال طبیب به‌فارسی و عربی شعر می‌گفته و پاره‌ای از شعرهای او صورتِ ملمّع دارد. تخلّص شعری وی «جلال» و گاه «طبیب» بوده است و دیوانش که گویا به چاپ هم نرسیده متجاوز از سه هزار بیت دارد. از بین اشعار منسوب به او غزلیّاتش از لطف و کمال شعری بیشتری برخوردار است.

سال وفات جلال به‌درستی معلوم نیست. نظر به این که وی در سال ۷۵۴ سفری به‌مصر کرده است، می توان حدس زد که نیمهٔ دوم قرن هشتم هجری بوده است. در زیر برای آشنایی با شعر او غزل کوتاهی به‌نقل از تاریخ ادبیّات در ایران تألیف دکتر ذبیح الله صفا (تهران ۱۳۶۳) جلد سوم، بخش دوم ص ۱۰۳۴ نقل می شود:

پیام ما که گزارد سلام ما که رساند — چو هیچ کس نشناسم که ره به کوی تو داند

چو باز می نتوانم به کوی دوست رسیدن — حدیث چشم پرآبم به گوش او که رساند

گرم تو در نگشایی دَرَم که باز گشاید — وَرَم تو دوست نباشی ز دشمنم که رهاند

به‌نازخفته چه دانند میان خیمه چو لیلی — که خسته عاشق مجنون چگونه شب گذراند

من آن نیم که سر از خطّ آن نگار بپیچم — گرم به‌روز و شب اوچون قلم به‌سر بدواند

چو سرّ عشق بدانی تو این حدیث بیابی — که سرنماند و در سر هوای دوست نماند

جلال خویشتنم خوان که تا رسم به جلالت — گرم تو نام نگویی کسم به هیچ نخواند

٭ ٭ ٭

رسالهٔ شمع جلال الدّین طبیب که در منابع سرگذشت او هم کمتر بدان اشاره شده، از آثار منثور اوست که در آن به‌شیوهٔ قدما از اشعار و امثال و ابیات بسیاری استفاده شده است و از جهات مضمون تا حدودی قصیدهٔ معروف «لغز شمع» منوچهری دامغانی را فرایاد می آورد. نثر مزیّن این رساله مهارت شاعر را در نثر پارسی به‌شیوهٔ **گلستانِ** سعدی نشان می دهد.

رساله شمع

بسم الله الرّحمٰنِ الرّحیم

اَلْحَمْدُ لِلّهِ الّذي اَوْقَدَ شُمُوعَ الْقُبَّةِ الْخَضْراءِ وَعَلَّقَ قَنادیلَ الثُّرَیّا مِنَ الْهَواءِ وَ اَضاءَ مَصابیحَ الظُّلْماءِ فِی الْمِشکوٰةِ الزُّجاجِیَّةِ الّلأْ لاءِ وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فیهِنَّ نُوراً وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً فَاَشْرَقَ بِنُورِها وَجْهَ النَّهارِ وَهّاجاً.

شعر

سُبْحانَ مَنْ نَوَّرَالاَفْلاکَ بِالْبُرُجِ وَزانَها بِالْبُرُوجِ الزُّهرِوَالدَّرَجِ
اَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ الْمَیْمونِ طائِرَةً مُحَمَّداًعَرَبِیّاًغَیْرَذی عِوَجِ

والصَّلاٰةُ وَالسَّلامُ عَلیٰ نورِ حَدیقَةِ الدّینِ وَنُورِ حَدَقَةِ الْیَقینِ الّذي بَعَثَهُ بشیراً و نَذیراً وَ داعِیاً اِلیَ اللهِ بِاِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنیراً وَعَلیٰ آلِهِ وَ اَصْحابِهِ مَفاتیحِ اَبْوابِ الْعِلْمِ و مَصابیحِ ظُلَمِ الظُّلْمِ مَا اشْتَعَلَ شَمْعٌ وَ اجْتَمَعَ جَمْعٌ وَسَلَّمَ تَسْلیماً کَثیراً.

امّا بعد، چنین گوید سوزندۀ این شمع و فروزندۀ این جمع جلال خافی ــ تعریفاً ــ که شبها آتشِ هوسِ رساله ای[1] در شمع، شمع کردارم می سوخت و روزها تابِ مهرِ افروختن آن شعلۀ مهر، آفتاب وارم می افروخت.

۱. اصل: رسالۀ.

بیت

شبی بودم از آن شبها که دانی خرامان در گلستان جوانی

با جمعی بیگانه و خویش پروانه صفت شمعی در پیش کَاَنّها کَوْکَبٌ دُرّیٌّ یُوقَدُمِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ[2]

اَکَوْکَبٌ ما اَریٰ سَعْدٌ اَمْ نارٌسَهْلُهُ اَلْخَدُّ مِعْطارٌ

در اثناء این تأمّل لمعه ای[3] از شمعِ ضمیرِ منیرِ مخدوم فلان لازالَتْ شموعِ اَلکَواکِبِ مُقْتَبِسَةً مِنْ اَشِعَّةِ رؤیَتِهِ وَ اَدامَ اللّهُ شَقایقَ نُعمانِ طَرَبِهِ مِنْ مَسائِلِ شَریْعَتِهِ پرتوی به‌زاویهٔ خاطرِ بنده مخلص و مرید مُتخصّص افکند جایی این خرافات مموّه و مزخرفات مشوّه بر ابکار انکار و طَبّع طبع آمد، هرچند ابتداء این شمع بی پروانه[4] که صادر گردد ترک ادب بود امّا پی قدمت اخلاص و دولتخواهی و داعیهٔ اختصاص نامتناهی مخدومی محرّک سلسلهٔ رغبت شد.

بیت

گر پیش تو نام سخن آسان نبرد پای ملخی نزد سلیمان نبرد

وقت خوش باد جگرسوخته ای[5] را که خوش است
وقت اصحاب بسوزد دل و خون جگرش
ماجرای دل پرسوز گر آرد به زبان
برسرِ پای نشانند و ببرّند سرش
در زبان آوری اش پایه به حدّی برسید
که رسیدازاثرتیغ زبان تاج زرش

چشم و چراغ پروانه، روشنایی هر خانه ــ کَاَنَّهُ عَلَمٌ فی رأْسِهِ نارٌــ گرمیی در سر دارد که اشک می بارد آتش در جانش می نهند که دود بر می آید گوییا سوختهٔ کسی است که چنین در دم و نفسی است اگر نه صاحب درد است چرا رویش زرد است! صفراء فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ النّاظِرینَ[6] خرقه اش شمعی ملمّع دلقش عملی مرقّع ستارهٔ مُحْرَق به‌برقی با رَوْق

۲. سورهٔ نور (۲٤) آیهٔ ۳۵.
۳. اصل: لمعه.
٤. اصل: پی، شاید دو نقطهٔ اضافی به «ی» متعلّق باشد.
۵. اصل: جگر سوخته.
٦. سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ٦۹

فَاِذاهِیَ بَیْضاءُ لِلنّاظِرین[7]، نجمی بر شجر نوری منوّر، کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ[8]؛ هم سوزندش هم سازند هم کشندش هم کُشند، چنان چرب زبان است که گویی آتش و آبش در میان است، اِنَّ هٰذا لَساحِرٌ عَلِیْمٌ[9]. هر چند سوزش از میان جان است امّا به ریسمان بر خود بسته است.

بیت

فرق است از آن سوز که از جان خیزد — تا آن [که] به ریسمانش برخود بندی

و تا از سر خود برنخاسته[10] است از پای ننشسته، آتش دلش تا سر زبان رسیده است و لکن همان آتشش نورِ دیده است. شب افروز مستان محراب شبستانِ کشجرةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ و فَرْعُها [فی السماء] فالِقُ الاِصباحِ وجَعَلَ اللَّیلَ سَکَناً[11] اگر صدبارش بر آتش نهند طعم لب شیرین یارش از کام بیرون نرود و اگر هزار بارش چون زر خالص گداخته به راوق تجربه بپالایند متبدّل و متغیّر نشود.

بیت

هر زر که خالص آید بر یک عیار باشد — صدبار اگر در آتش او را بیازمایی

گاهش در محرابها بینی که سوزد، گاهش در میکده ها[12] بینی که می افروزد، از آن چه باک است که شب در سوز می‌گذارد چون به روشنایی سری دارد.

مجلس افروزی که بی حضور او هیچ مجلس را نور نباشد، دلفروزی که بی آشنایی او هیچ جمع را روشنایی متصوّر نگردد؛ به هر عُرس و عروسی که در رود و به هر خانه که درشود هر چند سرگرفته است ولی کارش درگرفته است. اِنْ اُوْقِد فَاَلیمٌ شدیدٌ.

بیت

تو کار شمع بین چون درگرفتست — که عالم سر به سر پروانهٔ اوست

به نفسی درگیرد و به دمی بمیرد. سوزندهٔ سازنده درازی برازنده از شیرینی در یرقان

۷. سوره اعراف (۷) آیهٔ ۱۰۸
۸. سورهٔ ابراهیم (۱٤) آیهٔ ۲٤.
۹. سورهٔ شعراء (۲٦) آیهٔ ۳٤.
۱۰. اصل: برنخواسته.
۱۱. سورهٔ انعام (٦) آیهٔ ۹٦.
۱۲. اصل: میکدها.

است و از حرارت در خفقان، وَ یُسْقی مِنْ ماءٍ صَدیدٍ، یَتَجرَّعُهُ وَلا یَکادُ یُسیغُهُ و یَأتیهِ الْمَوْتُ مِنْ کُلِّ مَکانٍ وَ ما هُوَ بمیّتٍ[۱۳]، سوزناکی که مجلسیان را به جگر بریان و چشم گریان پیش آید کومتابعت جماعتی، تَرَیٰ اَعْیُنَهُم تَفیضُ مِنَ الدَّمْعِ[۱۴] می نماید.

بیت

تا کرد مفارقت ز شیرین بسیار از تاب فراق گشت بی خواب و قرار
دلسوخته نیست پس چرا باشد زرد فرقت زده گر نیست چرا باشد زار

بی سروپایی که سراپایش بسوزند، مجلس افروزی که در مجلس برافروزند، تیغ برسر و کفن در بر، هرگاه که یاد لب شیرین یار همنشین، در دلش می‌گذرد از دود آن آب در دهان می آورد. و اگر آتش در خود می زند عیبش مکن که عذر روشن دارد. و رشتهٔ جانش می سوزد و او مجلس می افروزد، جان و تن فدا کرده، دود از وجود خود برآورده کَاَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْس[۱۵]، گوهری شب چراغ، با دلی پرداغ، وَیَحِلُّ عَلَیْهِ عذابٌ مقیم[۱۶] از آن تن را به آتش دل گداخت که می داند یا تصوّر می‌کند که هر شب تنی از موم می توان ساخت اگر نفسی سوز دل خواهد که دست از او بدار، به دم چون نفسش باز آرد، تر و خشک خود می سوزد، از آتش دل برمی افروزد.

بیت

از فرقت یار اشک می پالاید وز سوزش دل دمی نمی آساید
جز آتش جان سوز نیارد در دل جز اشک روان به چشمش اندرناید

چون فرهاد از آتش دل، جان شیرین به لب می رساند و چون سوختگان برزر چهره برمی چکاند. گریه اش نمی دانم از فراق یار دلکش است یا از تاب آتش!

شعر

فِي اللَّیْلِ یَبْکی وَ لا تَدري أَعَبْرَتُه مِنْ حُرقَةِ النّار او مِنْ فُرقَةِ الْقُبَلِ
از سوز دلش ناگزیر است و آب دیده اش دامنگیر است.

۱۳. سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیات ۱۶ و ۱۷.
۱۴. سورهٔ مائده (۵) آیهٔ ۸۳.
۱۵. سورهٔ یونس (۱۰) آیهٔ ۲۴.
۱۶. سورهٔ هود (۱۱) آیهٔ ۳۹.

بیت

بـودنـد هـمـه شـب او و اخـتـر تـا روز　　　بـرهـم زده چشـم و چشـم بـرهـم نـزده

هرگه که سردر بازد سری از دل برسازد در مجلس خنده‌زنان سراندازی کند و در آتش بی مبالات جانبازی نماید کار[۱۷] از روی ستیز؛

مصراع

هر لحظه کند بر لب او دندان تیز

از ضعف چنین که پیداست تنش به‌پیراهن بر پاست اگر چه از آتشش رنج تن است هجرانش تیزتر از گردن زدن است. اگر آتش را به‌جان بازگیرد نکوست؛ زیرا که روشنایی چشم اوست، جانِ خودش دشمن غم دلش پیراهن صد خصمش از خویشتن برخیزد، دلش خنده زنان جان از گلو برمی آرد، جانش رقص کنان از سرِ تن برمی خیزد تا رَگَش در تن باشد کارش گریستن باشد.

بیت

چون ماه بودزمهرشب درکم وکاست　　　هرچندکه بی او نشود بزمی راست

سوز دل او ز تاب هجران باقیست　　　حال شب او چو روز روشن پیداست

چون آتش تیز در میان جان نهاد تن در سوز داد. به‌آتش انس گیرد، و اگر دمی نسوزد بمیرد «اِنَّ هٰذا لَشَیْءٌ عُجابٌ[۱۸]». هر چند در آتش می فرساید از عمر می‌کاهد و در جان می افزاید، در گریه خندان است و در خنده گریان.

بیت

به هوا گرچه سربرافرازد　　　خویشتن را ز پا دراندازد

سوخته ای[۱۹] که اشک بر روی زردش دَوَد و [از][۲۰] آتش دل، شب تا سحر نغنود برسرِ بازار بکشندش و برآویزند و با وجود چندین پروانه خونش بریزند به‌زرش بخرند و زبانش ببرند گریه اش از سرخنده است و خنده اش از سرگریه.

۱۷. اصل = کاز، تصحیح قیاسی است.

۱۸. سورهٔ ص (۳۸) آیهٔ ۵.

۱۹. اصل: سوختهٔ.

۲۰. به‌قرینهٔ معنوی افزوده شد.

بیت

گریه برخنده‌های خویش زند خنده بر گریه‌های خویش زند

زبان‌آور انجمن است لکن پای‌بند لگن است. گاه چون شمع خاوری است که در میزان است و گاه با تیغ زبان تیغ زنان، اگر خوش نسوزد سرش بردارند بلکه زنده‌اش نگذارند، رسن در گلو دارد لکن میل عُلُوّ دارد، خفّاش است که هر شب هواگیرد و هر روز فرومیرد ، انجمِ انجمن، دود افکن سوخته خرمن، هوایی بی هوس، چون صُبح آتشین نفس، مگر زرّ است که درمیان گاز است یا سوسن که چنین زبان دراز است سرداری که سر در پایش افکنند و برسر نطع نشانده گردنش، فَیُصلَبُ فَتَأکُلُ الطَّیْرُ مِنْ رَأْسِهِ[21] هر چند که از مهر بمیرد به شب کارش درگیرد. ثابت قدمی که ننشیند تا سر خود در پیش پا نبیند. طشت آتشین برسرنهاد و سر به باد داد[22]: اَسَّسَ بُنْیانَهُ علی شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانهارَ بِهِ فی نارِ جَهَنَّمَ[23]، فرهاد صفت نزد خسروان به‌پروانه درآید.

مصراع

از سوز عشق شیرین دودش به سربرآید

روشندلی ظلمت زدای تاج زرّین برسرو بند سیمین بر پای، ثُمَّ استوی عَلَی الْعَرْشِ[24] آتش را که به خون جگرش می‌پرورد و برمی‌کشد او را درپای می‌آورد و او آتش را برمی‌کشد از قربت، پروانهٔ بی قرار عَلیٰ شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ[25] هر دم به‌زبان حال پروانه با او درمقال که آن کس که از یار شیرینت جدا کرد برفرق نشانده، زهی پیشانی! و آن را که دود از تو برآورد افسر می سازی، زهی سربازی!

بیت

در سرداری که برسر افسرداری هم درسر آن رو که تو درسرداری

۲۱. سورهٔ یوسف (۱۲) آیهٔ ۴۱.

۲۲. اصل: دارد، تصحیح قیاسی است.

۲۳. سورهٔ توبه (۹) آیهٔ ۱۰۹

۲۴. سورهٔ اعراف (۷) آیهٔ ۵۴ و سورهٔ رعد (۱۳) آیهٔ ۲ و سورهٔ فرقان (۲۵) آیهٔ ۵۹ و سورهٔ سجده (۳۲) آیهٔ ٤ و سورهٔ حدید (۵۷) آیهٔ ٤.

۲۵. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۰۳.

شب همه شب می سوزی، زهی فیروزی! روز و شب بی خور وخواب باشی، لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُمٰاتِ اِلَی النُّورِ[۲۶]، تیغ زبان کشیده و آتش در پروانه زده.

شعر

اَرَقٌ عَلیٰ اَرَقٍ و مِثْلُ بارِقٍ وَ جَویٰ بِـزَیْـدٍ عَـبْرَةً یَـتَـرَقْـرَقُ

گواهی امین است بر درد من سرشک روان بر رخ زرد من

محراب نشینی که به‌چرب زبانی دود از مسجد برآرد، شب خیزی که همه شب زنده دارد.

بیت

از خور وخواب نیک بی بهره است قائم اللّیل و صائم الدّهر است

براستی عمر شیرین بسربرد و شب درقیام به روز آورد. کشتهٔ شب زنده داران، مردهٔ بیداران، سوختهٔ نورانی که در شبهای ظلمانی قٰالَ رَبِّ اِنّی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنّی وَاشْتَعَلَ الرَّأسُ شَیْباً[۲۷] ، ریزان، چون مولّهان آتش از دهان خرقه اش شمعی ملمّع دلقش عسلی مُرَقَّعْ، دایم در سوز سینه و آب دیده گذارد از آن علّت بر چهرهٔ زرد اشک می بارد، گویی دعای أَعْطِنی عَیْنَیْنِ[۲۸] هَطّالَتَیْنِ[۲۹] وردزبان دارد.

شعر

یـا مُشْرِقاً فِي الَّلَیْلِ نُورُجَبینِهِ فَکَأَنَّهُ شَمْسٌ بَدَتْ فِي الْمَشْرِقِ

یَبْکی و یَسْهَرُفِي الَّیالی من حَویً قَلْبٌ بِهِ نیرانُ الفِراقِ مُحْرِقٌ

بـالـنّـارِ فَرْقٌ عَنْ رفیقٍ رافِقٍ حُلْوَ الضِّراب واَلْمَذاقِ الرَّنِّقِ

اَشْهَدُ کَالضَّبِ فی جنح الدُّجیٰ او مُغْرَقٌ فی دَمْعِهِ المُتَرَقْرَقِ

اَوْ مُوقِدُ[۳۰] النّـارِ الـقِری اَو مُشْعِلٌ فی مَجْلِسِ اَلْقَرْمِ الجلیلِ اَلْمُغْلَقِ

۲۶. سورهٔ ابراهیم (۱٤) آیهٔ ۱ ۲۷. سورهٔ مریم (۱۹) آیهٔ ٤.

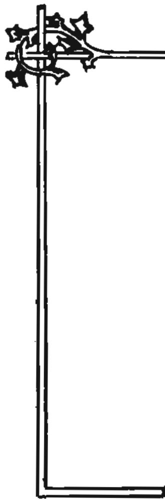
۲۸. اصل: عبینین، تصحیح قیاسی است.

۲۹. ظاهراً حدیثی است که صورت کاملِ آن در لسان العرب (ذیل هطل) بدین صورت آمده است: اَللّهُمَّ ارْزُقْنی عَیْنَیْنِ هَطّالَتَینِ ذَرّافتین لِلدّمُوعِ.

۳۰. اصل: یوقد، با توجّه به‌معنی تصحیح شد.

لا زالَ فی ذِمَّـةِ الْجَلالَةِ قاعِداً مَسْرُوراً لِاَوْلِیاءِ مقهور الاَعْداءِ.
تَمّتِ الرِّسالَةُ والْحَمْدُ لِلّهِ وَحْدَه.

● رشیدالدین فضل‌الله همدانی
● نجیب مایل هروی



بیان الحقائق

سالهای ۶۱۸ تا ۷۵۰ هجری روزگاری است که به لحاظ تاریخ فرهنگ ایران ــ خاصّه زمینه‌های تاریخ، نجوم، دین و عرفان ــ در خور تأمّل بسیار است. در میانهٔ سالهای مزبور، عرفان اسلامی، صبغهٔ شیعی می‌پذیرد، و علوم چینی در حوزه تمدن اسلامی، نضج می‌یابد و ستیزآراء مذهبی ــ چه در میان ارباب فرق اسلامی، و چه در میان مسلمانان و پیروان ادیان دیگر ــ روزنه‌های تازه‌ای برروی مباحث کلام اسلامی می‌گشاید و نگارشهای عمومی و خصوصی در زمینهٔ شعب علوم رایج در تمدّن اسلامی آن روزگار به زبان فارسی فراهم می‌آید، که دانشیان و فاضلان سده‌های پس از آن مدیون آنهایند.

یکی از دانشیانِ آن روزگار که به لحاظ تاریخ سیاسی و فرهنگی سزاوارِ بررسی بیشتری است رشیدالدّین فضل‌الله همدانی است زادهٔ حدود ۶۴۸ و مقتول ۷۱۸ هجری، که شهرت چشمگیرِ او نگارنده را از آوردن ترجمه اش در این گفتار کوتاه بی‌نیاز می‌دارد.[1]

۱ ــ آنان که شرح حال و آثار او را می‌جویند، می‌توانند به تاریخ گزیده طبع تهران ص ۶۰۴، نسائم الاسحار صص ۱۱۳ــ۱۱۴، تاریخ ادبیات در ایران ۱۲۴۸/۲ مجموعه مقالات به نام «رشیدالدین فضل‌الله همدانی، وزیر، طبیب و مورّخ ایرانی»، خصوصاً مقالهٔ استاد مجتبی مینوی مراجعه کنند.

رشید همدانی نگاشته های ارزنده ای در زمینه های معقول و منقول فراهم آورده و خود فهرست جامع تصنیفاتش را با ذکر ابواب و فصول آنها پرداخته است که به انضمام برخی از نسخ خطی آثار او دیده می شود.[۲] یکی از نگارشهای او که خود در فهرست جامع تصانیف خود از جزئیات آن سخن داشته، بیان الحقایق است مشتمل بر هفده رساله به این قرار:

رساله اول: سؤال سلطان

رساله دوم: نصیحت سلطان

رساله سوم: سؤالات علما

رساله چهارم: تفسیر آیت «و لوشئنا لأ تینا»

رساله پنجم: تفسیر «و لو علم الله فیهم خیرا»

رساله ششم: تفسیر سورهٔ «انا انزلناه»

رساله هفتم: در بیان حقیقت الوان و تفسیر آیت الله نورالسموات [والارض]

رساله هشتم: در حروف و تحقیق مباحث آن

رساله نهم: در بیان فواید زیارت تربت بزرگان

رساله دهم: در نصیحت اخوان

رساله یازدهم: در تحقیق سبب جدری

رساله دوازدهم: در بیان حرارت و انواع آن

رساله سیزدهم: در بیان دوام خلود در بهشت و دوزخ

رساله چهاردهم: در بیان حقیقت خرقه و مناسبت نسبت به امیرالمؤمنین کرّم الله وجهه.

رساله پانزدهم: در شرح حدیث أنا مدینة العلم و علیّ بابها

رساله شانزدهم: در شرح معقول و منقول

رساله هفدهم: در ناسخ و منسوخ

فهرست رساله های بیان الحقائق بر اساس نوشتهٔ خود رشیدالدین وزیر مذکور شد که در فهرست «کتاب جامع التصانیف رشیدی» به آن توجه داده است. اما از بیان الحقایق او تا کنون نسخه ای بدست نیامده است. آیا ناپیدایی نسخ این کتاب دلیلی است بر این که به قول استاد مجتبی مینوی، رشیدالدّین آن را در حدّ طرحی عنوان کرده، و به تألیف و تحریر آن نپرداخته است؟[۳] با آنکه نظر مزبور در خصوص دانشیان پرکار،

۲ ـــ از جمله رجوع کنید به لطائف الحقائق، نسخه ملک، که آقای غلام‌رضا طاهر آن را به هنگام چاپ آن کتاب در آغاز مجلد دوم صص ٤ ـــ ٢١ گذارده است.

۳ ـــ رک: گفتار مینوی درباره آثار رشیدالدین فضل الله، چاپ شده در یادگارنامه حبیب یغمایی، ص ٣٦٠.

نظری است مقبول و بجا، و نمونه های آن در هر عصری مشهود، و لیکن ضایع شدن کتابخانهٔ رشیدی از یک سو، و بدست آمدن نهمین رساله از بیان الحقائق از دیگر سو، ناصواب بودن نظر مذکور را لااقل در مورد بیان الحقائق نشان می دهد.

همان گونه که در فهرست رساله های هفده گانهٔ بیان الحقائق دیدیم رسالهٔ نهم آن «در بیان فواید زیارت تربت بزرگان» نامیده شده است که متضمّن پیوستگی و تأثیر روح است با تن پس از مرگ، و فوایدی که بر اثرِ این پیوستگی، نصیب زایران مشاهد بزرگان می شود.

از رسالهٔ مذکور یک نسخهٔ منحصر و یگانه به ما رسیده است که هرچند بعضی از محقّقان معاصر آن را می شناخته اند ولیکن هیچ یک از آنان توجه نداشته اند که آن رساله از جمله رسائل بیان الحقائق رشیدالدین همدانی است.[۴] درحالی که مؤلّف در متن رساله مذکور بصراحت به این مسأله توجه داده است. در یکجا می‌گوید: «و ما در تحقیق احوال نورولون رساله ای ساخته ایم و هم در این کتابِ بیان الحقائق مدرج است هرچه اینجا مشکل نماید از آنجا مطالعه باید کردن تا حقیقت آن معلوم گردد».[۵]

و در پایان رساله مورد بحث می نویسد: «و چون خواهند که حقیقت نور و اقسام و احوال آن بدانند به موجبی که یاد کرده‌شد از رسالهٔ الوان که هم در این کتاب مدرج است و تفسیر آیت «الله نورالسموات و الارض» هم در آن ذکر کرده شده، مطالعه کنند...». مقصود مؤلّف از «رسالهٔ تحقیق احوال نورولون» و «رساله الوان» هفتمین رساله از رسائل هفده گانهٔ بیان الحقائق است که ذکر آن گذشت.

باری، رسالهٔ مورد بحث و اشاره‌های آن مبتنی بر این که رسالهٔ مذکور نهمین رسالهٔ بیان‌الحقائق است، می نمایاند که رشیدالدّین وزیر، بیان الحقایق را تألیف کرده بوده است، و این که همو در وقفنامه ربع رشیدی هم توصیه می‌کند که کاتبان از بیان الحقائق دو نسخه، یکی به پارسی و یکی به عربی بنویسند[۶] مؤیّد این است که اثر مزبور تألیف شده است، هرچند تاکنون جز یک رساله از رسائل آن به ما نرسیده و یا نسخه های آن ناشناخته مانده است.

به هرگونه، رسالهٔ حاضر نه تنها به لحاظ ادب زیارت مشاهد بزرگان در تاریخ تمدّن اسلامی سودمند است، بلکه به جهت جزئیات زندگی رشیدالدین وزیر و شناخت تاریخی بیان الحقائق در سالهای ۷۰۹ و ۷۱۰ هجری که با اولجایتو خدابنده (۷۰۳ـــ۷۱٦) بوده، در خور مداقّه و تأمّل می نماید.

٤ـــ رک: عبدالحجه بلاغی، یعسوب، ص ۷۱۲، و ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین ۷۳/۲۳

۵ـــ رک: همین مجموعه، ص

٦ـــ رک: ن، مایل هروی، نقد و تصحیح متون، ص ۳۰

علاوه بر آن، مؤلّف در آغاز این رساله اشاراتی مهم دارد مبتنی بر این که جمال الدین ابن‌مطهر حلّی (ــم ۷۲۶) ــ که ملازم خدابنده بوده و با رشیدالدین وزیر پیوندی و حسن ظنّی داشته ــ از او پرسیده است که «چون خلاصهٔ انسان نفس است که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد باز نمی‌ماند، فایدهٔ زیارت آن تربت بر چه وجه متصوّر بود و اثرِ آن چگونه تواند بود»؟ فایدهٔ زیارت را بدون تردید ابن‌مطهّر حلی می دانسته است، ولیکن گویا آراء ابن‌تیمیه (۶۶۱ــ۷۲۸) و اصحاب او که مجرّدِ قصد زیارت قبور را نهی می‌کرده‌اند، انگیزه‌ای شده باشد تا «حدیث یاران» را که خود به آن واقف بوده، از «زبان دیگران» بشنود.

از این رسالهٔ بیان الحقائق ــ که خود مولف آن را «فواید زیارت مشاهد بزرگان» نامیده است[۷]. یک نسخهٔ معتبر، به خط نسخ کهن در کتابخانهٔ مرحوم عبدالحجه بلاغی موجود بوده که خودش آن را به صورت عکسی در کتاب «یعسوب، از هر چمن گلی ص ۷۱۲» عرضه کرده‌است. سپس همان عکس را دانشمند کتابشناس آقای ایرج افشار، مجدّداً در فرهنگ ایران زمین (جلد ۲۳صفحه ۷۳) باز هم به هیأت عکسی در معرض استفاده محقّقان متون فارسی گذارده‌اند، نگارنده با توجّه به اهمیّت این رساله، و حلّ این نکته که رسالهٔ مذکور از رسایل بیان الحقائق است، و نیز به خاطر این که این رسالهٔ مهم مورد تحقیق اهل نظر قرار نگرفته، آن را بر اساس چاپ عکسی مرحوم بلاغی تصحیح و تحشیه کرد. امید است که روزی، دیگر رسائل بیان الحقائق به دست آید و یکی دیگر از یادگارهای ارزندهٔ رشیدالدّین همدانی به جهت نقد و بررسی آثار و آراء او عرضه گردد.

۷ــ رک: فهرست رسائل بیان الحقائق، که در این مقدمه مذکور است

[۱]

الحمد لله رب العالمین[۱] و العاقبة للمتقین و لا عدوان الا علی الظالمین[۲] و الصلوة و السلام و التحیّة و الرضوان علی سیّد المرسلین و خاتم النبیّین محمّد و آله الطیبین الطاهرین أجمعین.

امابعد؛ درتاریخ اوایل رجب الاصمّ ـ عمت میامنه ـ لسنة تسع و سبعمائة چودر بندگی حضرت سلطان اسلام خلّد ملکه به حدودِ بغداد به مداین رسیده زیارت متبرک **سلمان فارسی** ـ رضی الله عنه ـ دریافته و علمای اسلام و مشایخ عظام ملازم حضرت بودند؛ مولانا معظم، ملک الحکما و المشایخ، علامة العالم، یگانه و دستور ایران **جمال الملّة و الدّین ابن المطهّر الحلی** که بر سر آمدهٔ عصر است و ملازم درگاه اعلی، به طریقِ حسن الظنی که بدین ضعیف محتاج ترین خلایق به رحمت باری عزّاسمه **فضل الله ابن ابی الخیر بن عالی المشتهر به رشید الطبیب همدانی** دارد از او سؤال کرد که «در آن شک نیست که از روی اعتقاد زیارت کردنِ تربتِ بزرگان را معتقدیم، لکن چون خلاصهٔ انسان نفس است که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد باز نمی ماند، فایدهٔ زیارتِ آن تربت بر چه وجه متصوّر بُوَد و اثرِ آن چگونه تواند بود»؟

۱. فاتحه(۱).   ۲. بقره(۲) ۱۹۳

هر چند این ضعیف بیشتر در این معنی فکری نکرده و از کتب نیز مطالعه نرفته، آنچه برفور در خاطر آمده تقریر کرد و گفت که در آن شک نیست که اثری و قوتی و کمالی که در انسان متصور است نفس را می باشد نه بدن را، و آن معنی در کاملان زیادت متصور است؛ چه کمال عین این معنی است و هر نفس که مستعد کمال بُوَد و او را حق تعالی توفیق داده تا روزبه روز کمال حاصل کند و تا آن کمال از بدن مفارقت کند لاشک در اواخر عهد که از بدن مفارقت کند کاملتر از آن بوده باشد که در اوایل عهد خود؛ خصوصاً که به نزدِ بعضی چنان است که کاملان را بعد از مفارقتِ بدن در کمالات تدرّج می باشد و کمال انسان به اضعاف آن می شود که در دنیا به واسطهٔ بدن حاصل کرده اند. و به نزدِ این ضعیف نیز هم چنین است، و در آن باب در مصنّفاتِ این ضعیف نیز خود به چند موضع ادلّه و براهین گفته ام و ثابت گردانیده، و چون چنین باشد بالضّرورة اثرِ نفس ایشان قوی تر بُوَد [و] به صادراتی که مقدّر کمال انسان باشد قادرتر باشند.

و چون معتاد و مشاهد و محسوس است که هر که در دنیا از بزرگی التماسی و توقع انعامی و احسانی و مددی یا منصبی و شغلی و عملی دارد تا بدو وسیلتی و تقرّبی نجوید و میان ایشان معرفتی حاصل نیاید و به صدق و نیت راست خدمتی شایسته نکند آن بزرگ بدو التفات ننماید و بر خود لازم نشمرد رعایتِ جانبِ او کردن، و حاجتِ او گزاردن و این معنی قابل اشد و اضعف تواند بودن. چندانکه آن محتاج در تقرّب و محبت صادق تر بُوَد میل و التفات آن بزرگ بدو بیشتر، و التماسات او به نزد او مبذول تر باشد و چندانکه کمتر، کمتر. و اگر عدم صدق بُوَد و آن بزرگ به فراست معلوم کند عدم التفات او بُوَد. و اگر نیز سالها ملازم باشد فکیف اگر آشنایی نبود خود بکلّی آن معنی متوقّع نبود. و هر چند شاید که شخصی خود را صادق نماید و به تزویر و حیل حاجت خود از مخدوم خود حاصل کند لیکن آن به جایی نرسد و به نادر بُوَد.

و چون گفتیم که نفوس کاملان در اواخرِ عهد که از بدن مفارقت کنند و اثر و قوّتِ ایشان بیشتر[۳] تواند بود و بر مقتضیات احوال خود قادرتر باشند، و چون از بدن مجرد بُوَد که به وقتی که کسی از او استمدادی و التماسی نماید بر احوال ضمیر و صدق و کذب او واقف تر باشد[۴] و تزویر و تلبیس را نزدِ او اثری نبود و از غلط معرّا و مبرّا باشد، و با وجودِ این کمال و قدرت به موجبی که بیشتر در دنیا به جاه و اموال و احوال دنیا ملتفت و محتاج بوده باشد بعد

۳. اصل/ بتیسیر ۴. اصل/ و+ به

از مفارقت بدن بکلی آن معانی مرتفع گردد و از آن[5] مستغنی باشد. و چون وسیلتِ شخص بدو به صدق و صفای نیت بی کدورتی و ریائی معلوم کند و مقتضی نفس کاملان آحادیث و بذل و احسان بود و [از] بخلی و امساکی که در دنیا به واسطهٔ آنکه او نیز به اموال و احوال دنیامحتاج بود آنجا،بکلّی[6] مرتفع باشد؛ لاشک آن نفسِ کامل بی تردّدی اجابت کند و به مقدار کمال و قوّت نفس خود التماس او را مبذول دارد و مدد کند. و این التماس اگر نیز شخص به سرِ تربت او نرود به موجبی که گفتیم اگر به صدق بُوَد هم مبذول تواند بودن؛ چه نفس از عالم زمان و مکان نیامده و چون مقاومت کند هر چند از زمان و مکان مستغنی بُوَد او را در زمان و مکان اثر تواند بود و بی صدق و استعانت و استمداد به نیت صافی از دور و نزدیک زیارت کردن را اثری و فایده[ای] نتواند بود. و حق تعالی که بی نیاز مطلق و آفرینندهٔ همه مخلوقات است در قرآن مجید می فرماید که «واذا سألكَ عِبادي عَنّي فانّي قريبٌ أُجيبُ دعوةَ ٱلدّاعِ إذا دعانِ فليستجيبوا لي وَ ليؤمنوا بي لعلّهم يَرْشُدُون»[7].

و چون حق تعالی که موجدِ همه مخلوقات است و کریم و رحیم و غفور است بی آنکه او را به صدق بخوانند اجابت نمی‌کند نفوس بالضّروره بی نیّتِ صدق هم اجابت نکنند، لکن اگر شخص صادق بُوَد و استمداد همّت از آن نفس کامل به نیّتی صافی کند و با وجود آن صفا و نیّت بر خود واجب شمرد زحمتی و کلفتی بر خود نهادن و به موضِعی رفتن که تربت او باشد صدق در آن زیادت متصوّر است؛ چه همچنان که در غیبت بذل از سرِ صدقِ نیّت کرده باشد به تمامت آلات و جوارح بدان اهتمام نموده باشد و در عمل آورده. و احوال نماز نیز همین حکم دارد که به نیّت و وضو و حرکاتِ معیّنه که آن گزاردنِ نماز و سجود و رکوع است تمام بود[8]، مقبول افتد. و هرچند رسول فرموده ـ علیه الصلوة والسلام ـ که «الاعمال بالنیّات»[9]؛ لیکن نماز به مجرّدِ نیّت تمام نشود و بی نیّت نیز درست نباشد. همچنین هرچند استمدادِ همّت کاملان که به صدق کنند نیکو ومؤثّر باشد، لیکن اثر تمام وقتی داشته باشد که هم [به] نیّتِ صدق و هم به آلات و جوارح به جای آرند و تحمّل کلفت کنند و آنجا دوند که تربتِ او باشد و نماز به تربتِ آنجا بگزارند، به اینهمه وجوه صادق و عامل بوده باشند.

۵. اصل/ مرتفع گردد و از آن گردد

۶. اصل/ وکلّی

۷. بقره(۲) ۱۸۶.

۸. اصل / تمام نبود

۹. رک: عوالی اللئالی ابن ابی جمهور ۲/۱۱

و نیز هرچند آن نفس کامل از بدن مجرّد مانده باشد و به هرحالی او را به صدق طلب دارند او را از آن خبر بود و او مخصوص و مقید نبود به زمانی [۱۰] و مکانی، لکن به دو سبب او را التفات بود به آن تربتِ خود:

سبب اوّل آنکه او را در دنیا الفتی با بدن بوده و به واسطهٔ او کمال حاصل کرده و آن بدن مانند خرقهٔ مشک آلود از کمال آن نفس منوّر باشد به نوری معنوی، تا اثرِ آن چنان است که خلایق به نزدِ آن تربت سر بر زمین نهند و آن همه عزّت می دارند. و هرچند آن جمعیت نفس اوست لکن بالعرض به موجبی که گفته شد از آن حاصل می آید. و احوال آن چنان باشد که شاعر گفته:

گِلی خوشبوی در حمام روزی	رسید از دستِ مخدومی بدستم
بدو گفتم که مشکی یا عبیری	که از بوی دلاویزِ تو مستم
بگفتا من گِلی ناچیز بودم	ولکن مدّتی با گُل نشستم
وصالِ هم نشین در من اثر کرد	وگرنی من همان خاکم که هستم

سبب دوم آنکه آن نفس درعقبی دیگرباره به بدن خواهد پیوستن و با آن همه مؤبّد و مخلّد گشتن، و هرچند درعقبی بدن به واسطهٔ او کمال خواهد یافتن، به واسطه بدنِ ما مکافات او کرده باشد. و خلودِ بدن بدین وجه متصوّر است. و ما این معنی و حقیقت خلود بدن و حشر اجساد به موجبی که نفس به همان بدن اوّلین تعلّق گیرد با ادلّه و براهین نقلی و عقلی در رسالهٔ بطلانِ تناسخ و حشر اجساد که در کتاب مفتاح التفاسیر[۱۱] مندرج است و از مصنّفات این ضعیف است ثابت گردانیده ایم و آن معنی از آنجا مطالعه باید کردن. و این معنی شرعاً و عقلاً چنین است. و چون چنین بُوَد لاشک نفس را بدان تربت که بدنِ او خواهد بودن، التفات تمام بُوَد و نظرِ او بدان جا زیادت، و حضور او آنجا بیشتر تواند بودن.

هزارسال پس از مرگ من چو برگذری	زخاک نعره برآرم که مرحبا ای دوست

پس به موجبی که پیشتریاد کرده شد و اکنون یاد کردیم حضور صادقان و سایلان را بدان تربت و زیارت آن در یافتن اثری تمام تواند بودن.

اگر به صدق کسی خاک گورمن بوید	زخاک تیره بیابد نشانِ مهر گیاه

۱۰. اصل/ مقلّد نبود و زمانی

۱۱. رک: رشیدالدین فضل الله همدانی، لطائف الحقائق ۶/۲.

واحوال حج مصدّق این معنی، و این معنی شرح و بیان و کیفیت احوال حج تواند بود. و البته اعتقاد چنان باید داشتن که هرکس که به نیّت تمام صافی و اعتقاد درست زیارت بزرگی دریابد و التماس و حاجتی از آن نفس کامل خواهد به مقدار قدرت و قوّت و اثر آن نفس گزارده گردد. و آنچه بعضی را اثرِ آن معلوم نشود نه از آن باشد که نبود بلکه از آن باشد که اثر آن بیشتر افتد به وجهی که او را معلوم نشود. و مثال آن چنان بُوَد که در دنیا چون کسی خدمتی شایسته از آنِ بزرگی می‌کند و او پسندیده می دارد لاشک اثرِ آن می باشد. بعضی آنکه در حالْ انعامی درعوض آن می یابد و بعضی آنکه اثرِ آن در خاطرِ او می باشد، تا مِنْ بَعْد در حقّ او احسان می‌کند، بدین وجه باشد. و این قسم اقوی واعظم باشد از قسم اول؛ چه قسم اول مانند اجرتی است از آن عمل که در حال بدو رسانند، و آن محقری تواند بودن. و اگر معظم باشد به نادر بُوَد. و قسم آخرین در اکثر صُوَر واقع بُوَد و اعظم باشد.

و هم بدین تقریر و مقدّمات که گفته شد معلوم می شود که چندانکه میل و التفات و تعلّق نفوس کاملان گذشته با نفوس کسانی که در دنیا باقی باشند زیادت بُوَد، همّت ایشان بیشتر باشد و از ایشان مدد و فواید متنوعه بدیشان زیادت رسد خصوصاً که به نیّت صافی و صدق دل از ایشان استمداد کنند به موجبی که گفته شد.

و اسباب میل و التفات و تعلق نفوس کاملانِ گذشته با نفوسِ کسانی که در دنیا باقی باشند به چند وجه تواند بود، و هر وجهی از آن قابل اشد و اضعف؛ چه آن امور نسبی و اضافی است و آن وجوه متنوعه نسبی و اضافی را یاد کنیم[۱۲] تا بر کیفیّتِ احوالِ هریک از آن وقوف حاصل آید.

گوییم: اسباب میل و التفات و تعلّقِ نفوس گذشتگان و غیر گذشتگان به همدیگر مطلقاً از سه قسم خالی نبوَد:

قسم اوّل آن باشد که به واسطهٔ خدمتی شایسته و التماسی که به نیّتِ راست و صدق دل از همدیگر کنند میل التفات و تعلّق خاطر با دید آید و این آن قسم است که در سابق بشرح گفته شده.

قسم دوم آن باشد که بی واسطهٔ خدماتِ شایسته و التماس به نیّت راست[۱۳] و صدق دل از همدیگر کنند میل و التفات و تعلّق خاطر به همدیگر باشد. مانند احوال شفقت و التفات و تعلق پدر و مادر با فرزندان، و فرزندان را با پدر و مادر. و برادران و خویشان، و شوهران را با زنان و زنان را با شوهران، و مشایخ را با مریدان و مریدان را با مشایخ، و معلمان

۱۲. اصل/ اضافی را تقریر یاد کردن ۱۳. اصل/ که به نیت راست

را با متعلّمان و امثال آن.

قسم سوم آن باشد که به واسطهٔ آن هردو قسم باشد و این قسم مطلقاً اقوی تواند بود از آنچه به انفراد بود.

و باز هر قسمی از این اقسامِ سه گانه [را] شاید که نسبتی دیگر باشد زاید برآنچه تقریر رفت و آن مناسبت ارواح و تعارف ازلی است در هر سه قسم که آن[14] ممکن است بلکه واجب است که در هرقسم ازین اقسام سه گانه بعضی را از آن با بعضی تناسب که آن تعارف است، باشد. و بعضی با بعضی غیر مناسب، که آن تناکر است. و لاشک چون این معنی در احوال بعضی ازیشان اضافت شود آن غرض و مطلوب مذکور زیادت و اقوی و نور علی نور باشد. و مصدّق این معنی حدیث نبوی است که از آن خبر داده، فرموده: «الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف»[16].

و ازین تقریر و مقدّمات و تقسیم معلوم شد که آنچه در سابق شرح دادیم احوال قسم اوّل است و تا آن شرایط که در سابق شرح داده شده بجای نیارند نفوس کاملان گذشته بدیشان ملتفت نگردد و مگرآنان که ایشان را با ایشان به سبب تعارف ارواح ازلی بوده باشد بلکه اگر آن شرایط مذکور به جای آورند و نسبت تعارف ازلی نیز باشد اقوی بود.

و آنچه درقسم دوم گفتیم احوال میل و التفات و تعلّق و دوستیِ پدرْفرزندی و خویشی است که در نفوس مطلقاً خواه وقتی که با جثّه بهم باشد و خواه وقتی که از جثّه مفارقت کرده باشد و خواه وقتی که دیگر باره به روزِ موعود با جثّه پیوندد، او را میل به ذرّیت و فرزندانِ خود باشد. و این معنی، تا حدّی است که به نزد عموم مشهور و مجرّب باشد که در شداید و غیر شداید، چون پدر و مادر را در خواب بیند، آن را اثرها باشد. و همچنین تا حدّی است که نبی ــ علیه الصلوة والسلام ــ جهت ذریّت خود فرمود که: «الصالحون لله والطالحون لی».[17]

و دیگر فرموده که «کلّ حسب و نسب ینقطع الاّ حسبی و نسبی[18]».

و آیاتی که حق تعالی در قرآن مجید فرموده در باب آنکه انبیا و اولیا جهتِ ذرّیتِ

۱۴. اصل/ کون آن
۱۵. اصل/ این + بعضی
۱۶. رک: شرح شهاب الاخبار ۸۹
۱۷. رک: سمنانی، مصنّفات فارسی، تعلیقهٔ نگارنده
۱۸. رک: ابن ابی الجمهور، عوالی اللئالی ۳۲/۱

خویش دعا کرده‌اند مانند «ربّنا واجعلنا مسلمین لك ومن ذرّیتنا أمّة مسلمة لك»[۱۹]. و دیگر فرموده که «ربّ اجعلنی مقیم الصلوة و من ذرّیتی»[۲۰]. و دیگر فرموده «ربّنا هب لنا من أزواجنا وذرّیاتنا قرة اعین»[۲۱]، تمامت مصدق و مقوی این معنی است. و اگر فرزندی مقبل و صالح باشد بدیشان زیادت بود و اگر خدمات شایسته کنند و به صدق دل استمداد همّت نمایند آن معنی قوی‌تر و عظیم‌تر بود. و اگر با آن مهم میان ایشان تعارف نفوس ازلی نیز باشد اثرات اقوی و اعظم باشد و بدین تقریر باید که البته عقلاً ذرّیت و فرزندان کاملان را رعایت کنند و محترم و عزیز دارند و مزاحم ایشان نشوند؛ چه اگر به خلاف آن پیش گیرند البته از نفوس آن کاملان گذشته میل نفوس پدران گذشته و غیر گذشته که ایشان بدیشان منسوب باشند زخم خورند خصوصاً فرزندانی که ازین خواص مذکوره بعضی در ایشان باشد فکیف اگر این همه خواص مذکوره در ایشان باشد.

و آنچه در قسم سیم گفتیم که خاصیت و کیفیّت آن هردو اقسام مذکوره در آن باشد لاشک آن اقوی بود خصوصاً کسانی که تعارف ارواح ازلی نیز میان ایشان بوده باشد و اثرِ آن اقوی و اعظم باشد، و آن نورعلی نور تواند بود، و مانند چنین کسان فرزندان انبیا و اولیا باشند که ایشان نیز صالح و نیکو کردار و به خصالاتِ حمیده موصوف باشند و همواره استمداد همت از پدران کنند به صدق دل و نیت صدق. و چون چنین باشد لاشک همّت ایشان همواره ایشان را مدد دهد و هرکس که با ایشان درافتد و عذاب و زحمت ایشان دهد نفوس کامله ایشان، ایشان را زخم زند و به عذاب و بلاها مبتلا گرداند، فکیف بعضی را که تعارف ازلی میان ایشان نیز بوده باشد به موجبی که گفته شد. وآن از جملهٔ مراتب مذکوره اقوی و اعظم باشد و نورعلی نور بُوَد.

و هریک را ازین اقسام کلّی که تقریر رفت در مراتب تفاوت عظیم بسیار باشد چنان که هرکس حصرِ آن نتواند کردن؛ چه به حسب مرتبه هر نفسی از نفوس گذشتگان در آن نفس دیگر احوال کیفیت آن متعاقب گردد و به حسب نیّت و صدق و حالات هر شخص که استمداد از گذشتگان کنند همچننین تفاوت بسیار تواند بود. این است آنچه در خاطر این ضعیف آمد درباب فایدهٔ زیارت و اثر آن، امید است که پسندیدهٔ علما و حکما و الوالالباب باشد و به رضای حق تعالی مقرون. إن شاء الله تعالی.

۱۹. بقره (۲) ۱۲۸ ۲۰. ابراهیم (۱٤) ٤۰

۲۱. فرقان (۲۵) ۷٤

[۲]

الحمدلله ربّ العالمین و الصلوة و السلام علی سیّد المرسلین و خاتم النبیین محمّد و آله الطیبین الطاهرین أجمعین.

اما بعد؛ چنین گوید اضعف عبادالله و احوجهم الی رحمته فضل الله بن ابی الخیر بن عالی المشتهر بالرشید الطبیب الهمدانی ــ غفرالله‌ذنوبه و ستر عیوبه ــ که سبب شروع در تألیف رسالهٔ زیارت که این فصل ذیلِ آن است، موجبی است که در دیباچهٔ آن ذکر رفته که در تاریخ اوایل ماه رجب سنه تسع و سبعمائه هجری چون در بندگی حضرت پادشاه اسلام خلّد ملکه به زمستانگاه بغداد آمده بودیم به وقت زیارت مشهد متبرّك سلمان فارسی ــ رضی الله عنه ــ اتفاق افتاد و امسال که سنه عشر و سبعمائه است باز در بندگی پادشاه اسلام خلّد ملکه به بغداد آمدیم اتفاقاً پادشاه خلد ملکه عزم مبارك فرمود که شب پانزدهم ماه شعبان که قوله تعالی «فِي لَيلة مباركة»[۲۲] در شأنِ آن شب آمده و شب برات است به زیارت سلمان فارسی ــ علیه السلام ــ رود.

و معهود چنان است که در آن شب مردم بسیار از جوانب و اطراف بدان زیارت می روند و در ولایت بغداد آن شب را موسم زیارت سلمان معیّن گردانیده اند، و مشهور که در آن شب نور بر سرِ آن روضهٔ مقدّسه بادید می آید. و هر کس حکایت ظهور نور به وجوه مختلفه باز می‌گفت و حاضران بعضی مطلقاً منکرِ نور آن بودند و بعضی متردّد معتقد، و در آن باب با همدیگر بحثها می‌کردند، و پادشاه اسلام خلّد ملکه در آن تردّدی داشت و می فرمود که اگر نور از بالا فرود آید به عقول نزدیکتر است از آنکه از زیر برآید، و آن نور را باید که لونی و شکلی دیگر باشد غیر انواری که نزد ما محسوس است. و در کشتی نشسته از بغداد متوجه زیارت گشته، می رفتیم در این بحث، و به کشف حال آن مشغول، و چون در آن شب دیرتر آنجا رسیدیم اتفاق زیارت نیفتاد، پادشاه اسلام خلّد ملکه در برابرِ مزارِ مقدّس از طرف غربی شط نزول فرمود، حکم کرد که سحرگاه غسل کرده به زیارت رویم.

و شب آنجایگه آسایش فرمود و این بنده ضعیف را به کرّات در خاطر آمد که چون کرامات اولیأ حق است و حال نور از روی معقول صحتی دارد چنانچه بیان خواهیم کرد و آیینه ومحک همه عالم، [و]ضمیرمنیر پادشاه اسلام خلّد ملکه غالباً آن باشد که آن نور به نظر مبارک پادشاه اسلام خلّد ملکه درآید تا همچنان باشد که به همه عالمیان نموده و بدان

۲۲. دخان (٤٤) ۳

واسطه منکران ترک انکـار گیرند و متردّدان تردّد از پـیش بردارند و معتقدان را اعتقاد زیادت گردد.

و چون معهود چـنان است که در شب بـه وقت آسایش پادشاه اسلام خلّد ملکه شمع فروزان نهاده باشـد و از مقرّبان چنـد کس ملازم نشسته در آن شب امیرزاده معظم طوقماق و قرامحمد و خـواجه نشسته بودند ناگاه نور از طرف قدم مبارک پادشاه اسلام خلّد ملکه در آمده و راست به سوی بالـین از جانب قبله بدر رفته. و چون پادشاه اسلام خلّد ملکه تمام در خواب نرفته بود از آن حال متـنبّه و باخبر بوده و دیده. بامداد پگاه از سرِ اعتقادِ تمام به زیارت رفت و این حـال با امرای عظـام و بنـدگان به اتـفاق آن سه امیر مـذکور که حاضر بـودند و دیده، باز راند. امرا و بنـدگـان بدان خرّم و شادمان و مستظهر گشته، دعـاها کردند. وعرضه داشت که معهود چنان بوده کـه نور در حوالی گنبد و تربت مقدّسه باشد به سبب عزتی که پادشاه اسلام را به حضرت عزّت است و عنایتی که حق تعالی در حقّ او دارد.

چون اتفاق نـیفتاد که آن شـب بـه زیارت حاضر شـود آن نـور را برابر فرستـاده و این معنی در هیچ وقتـی و جهتِ کسی دیگر را اتّفـاق نیفتاده، و به حُکم آیتِ «یهدی الله لنوره من یشاء»[23] پادشاه اسلام خـلّد ملکه از آن مـحظوظ گشته همـه بندگان که در حضـرت اند بدان مشرف شدند و مـنکران و متردّدان را انکـار و تردّد و حیرت از پیش بـرخاست و معـتقدان را اعتقاد زیادت گشت و الحمد لله علی ذلك حمداً کثیراً.

بعد از آن سلطان اسلام خلـد ملکه فرموده تا آنـجا که شب خفته [و] نور آشکارا شده بود گنبدی همچـندان که گنبد مزار سلمان ــ علیه السلام ــ است و خانقاهی هم بدان مقدار بسازند و آن را وقفی تمام از مال نقد بکنند تا صادر و وارد که آنجا برسد زیارت آن موضعِ نور کرده، طعام خـورند و آنجـا آسایش یابنـد. و بدین بـندهٔ دولتخواه فرموده و بـنیاد آن هم در روز نهاد، و مردم را بر سـر عمارت نصب کرد اِن شـاء الله توفیق رفیـق گردد تا به زودی این خیر به اتمام رسد[24] و ثواب آن به روزگار همایون واصل گردد والله هو الموفق.

و حکمِ یرلیـغ و اشارت علیا نـافذ گشت با این بندهٔ دولت صحّتِ لونِ آن را با ادلّه و براهین واضحه مبین گرداند و بر وجهی تقریر کند که عقلا قبول کنند و وجود و ظهور آن را از محالات نشمرنـد بلکه محقَّق و بلا کلام داننـد؛ چه کسانی نیـز که دیده باشند چون سبب و حقیقت آن نداننـد بقدری تردّد در ایشان با دید آیـد فکیف کسانی که نـدیده باشند، و بدین تقـریر هر آیـنه خوانندگـان را از آن فایده[ای] باشد و ثـواب و ثنای بروزگار هـمایون واصل و

۲۳. نور (۲٤) ۳۵

۲٤. اصل/ رسید

لاحق گردد بدان سبب این بنده ضعیف در ان شروع کرده، می نویسد و چون به موجبی که تقریر رفت این بحث و قضیه هم به واسطهٔ زیارت سلمان ــ علیه السلام ــ واقع گشت، مناسب چنان دید که آن را ذیلِ رسالهٔ زیارت که گفته شد که به ارسال هم در آنجا نوشته شده، سازد. و نیز بسیاری دقایق و معانی این هر دو قضیه به همدیگر متعلّق است و این آن را شاهد و مقوی، و آن این را مصدق و محقّق. بدان سبب ذیل آن ساخته تا خوانندگان در مطالعه می آرند و غرض مطلوب از ان هر دو حاصل می‌گردد، والله المستعان.

[۳]
آغاز تقریر و بیان آن

گوییم: بیان مانند این معانی به چند مقدّمه محتاج باشد، لاجرم پیشتر مقدمه ای چند بگوییم تا آنچه غرض و مطلوب است از ان به وضوح پیوندد.

مقدّمهٔ اوّل آنکه انوار عظیم بسیار تواند بود؛ چه آن فایض و صادر از نور حقیقی است، و این صفتی است از صفات باری تعالی، و اسمی از اسماء حسنی او، و در قرآن مجید آمده که «الله نور السموات و الارض»[۲۵]. و ممکن نباشد که مخلوقی بود که نه از صفات او تعالی و تقدس فایض و صادر گشته باشد تا چیزی تصوّر کند غیر ذات و صفات او، یا مبدأ آن از غیر ذات و صفات او باشد، اگر غیر آن تصوّر کند خالقی دیگر را تصوّر کرده باشد، و [این] محال بُوَد. و قوله تعالی «لو کان فیهما الهةٌ الاّ الله لفسدتا»[۲۶] مصدقِ این معنی است. و چون چنین بُوَد انوار حقیقی نامتناهی باشد. و چون واجب است که همواره فیض از آن صادر گردد والاّ عبث لازم آید، انوار نیز که از ان فایض می‌گردد و عظیم بسیار بود و هرکس حصرِ آن نتواند.

و آن انوار از دو قسم خالی نبود: یا آن باشد که به نظر مردم مرئی شود، یا آنکه مرئی نشود. و نوری که مرئی نباشد نزد بعضی مردم محقَّق ننماید؛ چه ایشان از نور آن دانند که مانند آتش سوزان و نور آفتاب باشد، و نه چنین است نزدِ حکما مقرّر و مبرهن است که آتش حقیقی را رنگ نیست و مرئی نمی شود، و بر این تقریر چگونه صحیح دانند که نوری باشد و مرئی نشود. و ما در تحقیق احوال نور و لون رساله ای ساخته ایم و هم در این کتابِ **بیان الحقائق** مدرج است، هر چه اینجا مشکل نماید از آنجا مطالعه باید کردن تا حقیقت آن معلوم گردد.

۲۵. نور (۲۴) ۳۵   ۲۶. انبیاء (۲۱) ۲۲

و آتش وقتی مرئی می شود که از ظلمت چیزی با آن آمیخته گردد، چنانچه می بینیم که وقتی می توان دید که در جسمی می افتد که دخان آن یار می شود بعد از آن لونی و نوری که چشم آن را می بیند از آتش بادیدمی آید، و مادام که با آن دخان بهم است مرئی است و چون دخان از ان جدا می شود نور حقیقی دیدن بکلّی مرتفع می‌گردد بر وجهی که هیچ چشم آن را نتواند دید.

پس مقرّر شد که انوار عظیم بسیار است و از آن جمله بعضی آن باشد که به چشم توان دید و اکثر آنکه به چشم نتوان دید[۲۷]. و وجود آنچه به چشم نتوان دید ممکن است و هیچ دو نور از آن من کلّ الوجوه به همدیگر ماننده نبود.

مقدمهٔ دوم آنکه انواری که آن را به چشم می توان دید به موجبی که یاد کرده شد چند چیز معین است و آن یا علوی است و یا سفلی، یا به واسطهٔ شعاع و کیفیّات آن هر دو ظاهر شود. اما علوی مانند نور آفتاب و ماه و ستارگان. و اما سفلی مانند نوری که به واسطهٔ چیزهای مظلم که آتش در آن افتد بادید می آید و مرئی می شود، و مانند روشنایی که در بعضی جواهر و چیزهایی شفاف و بریق می باشد. و از آن جمله کرمی هست که به عربی آن را یَراع گویند و در شب همچو آتش نماید و میان آن و آتش فرق نتوان کرد.

و این ضعیف می‌گوید که خوبی آدمی هم نوعی است از نور که نام آن خوبی نهاده اند و ازین جهت است که گویند «فلان را نورِ روی تمام هست»، یا گویند: «نور روی فلان رفته». و هر چند خوبی به تناسب اعضاء تمام گردد لکن اصل آن لونی و شعاعی و معنئی است در روی اندام آدمی که عبارت از آن خوبی است یا معانی خوب و خوش آمیخته. چنانکه شاعر گوید:

ورای حُسن در روی تو چیزی است   نمی داند کسی کان را چه نام است

و آنچه به واسطهٔ شعاع و کیفیّاتِ آن با دید آید. مانند قوس قزح وامثال آن که به واسطهٔ پرتو نورِ آفتاب با دید می آید. و مانندِ بعضی[۲۸] انوارکه در شب مانند ستاره با دید آمده، می افتد که آن به واسطهٔ انواع بخارات مختلف باشد که آتش در ان می افتد و تا از ان جدا شدن مرئی می باشد. و چون مقرّر شده که انوار بسیار است و هیچ با همدیگر نماند لازم نباشد که نور خوبرویان به شیوهٔ نور آفتاب یا آتش یا جواهر بُوَد بلکه چون نور خوبرویان با معانی خوب و تناسب اعضا آمیخته است در چشم و دل مردم خوشتر و مناسبتر است تا به حدّی که بر آن

۲۷. اصل/ نتوان دیدن

۲۸. اصل/ و مانند دوذابه (؟) و بعضی

عشق می آرند. و هر چند دیگر انوار نیز در نظر خوش است لکن هیچ کس عاشق دیگر انوار نشود و بدان سبب انسان را خوبی از جمله کمالات است که آن منوّرست به نور. و این معنی امرِ بدیهی است که بهتر از غیر خوب بُوَد. و خوی بد از روی خوب نادر باشد و خوی نیک از روی زشت. و لا حکم للنادر. و مصدق این معنی حدیث نبوی است که «اطلبوا الخیر من حسان الوجوه»[۲۹]. و این همه را سبب آن نور خوبی تواند بود. و تمامتِ انبیا واولیا خوبروی و خوش خلق بوده اند خصوصاً خاتم النبیین ـ علیه افضل الصلوات و اکمل التحیّات ـ که حق تعالی در حقِّ او فرموده: «و انّك لَعَلیٰ خُلُقٍ عظیمٍ»[۳۰]. و نورِ روی کاملان به جایی رسیده که بعضی انبیا را در روی، نوری ثانی با دید آمده که چشم هر کس را طاقت نبوده که آن را تواند دیدن، و بدان سبب برقعی به روی در آویخته تا چشم مردم را طاقت دیدن ایشان تواند بود. و چون آن محسوس بوده کس را نرسد انکارِ حُسن کردن. و چون می شاید که به موجب مذکور کاملان رابل خوبرویان را در روی نور باشد به خلاف دیگران چگونه توان گفتن بی نور عین کمال است یا با کاملان منسوب نیست تا منع کردن که آن اثر نفس است؛ چه اگر آن به واسطهٔ اثرِ بدن بودی، بایستی که در غیر کاملان نیز بودی و به موجبی که تقریر آن رفت از اثرِ نفسِ کاملان است.

مقدّمهٔ سوم آنکه اگر کسی عَجَب دارد که از نفسِ کاملان که مرئی نیست نوری که مرئی باشد چگونه ظاهر گردد، گوییم این معنی عجب نیست چه مبرهن است که جزو آتش در همه مرکّبات سفلی هست و مرئی نیست و آتش حقیقی در مرکز موجود است و قطعاً مرئی نیست، و ناگاه به واسطهٔ کیفیّتی از کیفیّات به وجوه مختلفه مرئی می شود. چنانکه به واسطهٔ آهنْ پاره که بر قدری سنگ زنند اندک آتشی مرئی از آن بیرون آید و در چراق[۳۱] مستعد افتد و واسطهٔ آتشها قوی گردد به موجبی که محسوس و مشاهد است. و چون می شاید که آهنْ پاره و سنگْ پاره واسطهٔ آن همه انوار مرئی گردد؛ چرا نشاید که نفوس کاملان که فی نفس الامر منوّر باشد به انواع انوار به واسطهٔ کیفیتی که آن اعظم از کیفیّت آن آهنْ پاره و سنگ [پاره] باشد سبب نوری مرئی گردد و چراق[۳۱] به مثابت اثر نفوس و همّتها باشد، هم اثر نفوس صاحب زیارت، و هم اثرِ نفس و صدق زیارت کنندگان.

و اما وجود آتش به مثابتِ نورِ کاملان که در ایشان موجود بُوَد، و اما حدوث آن به

۲۹. حدیث نبوی است. به صورت «اطلبوا الحوایج عندحسان الوجوه» هم ضبط کرده اند. شرح شهاب الاخبار ۳۱۴، امثال وحکم دهخدا ۱۸۲/۱.

۳۰. قلم (۶۸) ٤.

۳۱. تلفظی است از چراغ.

واسطهٔ مقابل شدن نفس آن کامل و زیارت کنندگان، و اما آنچه بعضی بینند و بعضی نه، به واسطهٔ استعداد بعضی دون بعضی، مانند استعداد چراق و نامستعدی دیگر اجسام، که آتش در آن نتواند افتاد. و این معنی مثال و نموداری واضح است و در این بحث کافی.

مقدمهٔ چهارم آنکه در مصنّفاتِ خود به ادلّه و براهینِ واضحه روشن گردانیده‌ایم که نفوس کاملان را بعد از مفارقت بدن تدرّج در کمال به غیر از آنچه در دنیا حاصل کرده‌اند، می باشد، و چندان که روزگار می‌گذرد اضعاف اضعافِ آن می شود و بدان واسطه قدرت ایشان عظیم‌تر و ناموس زیادت می‌گردد. پس یحتمل که بعضی را که خاصیت کمال نورانی شدن نفس در حیات نبوده باشد بعد از آن به واسطهٔ تدرّج در کمالات آن نور با دید آمده باشد؛ چه نورانی شدن روی انبیا در اوایل عهد ایشان نبوده بلکه در اواخر که کاملتر شده اند بوده. و این معنی مقبول و محسوس و مجرّب [است]. و چون بعد از مفارقت عروج در کمال مقرّر بود این تقریر و دعوی هم مقرر تواند بود. و همچنین مبرهن گشته که نفوس کاملان از احوال دنیا خبر می دارند و مصرف ایشان درآن می باشد بر وجهی اقوی و اعظم و نفوس ایشان در احوال دنیا عظیم مؤثر است.

مقدمهٔ پنجم آنکه انبیا و اولیا هریک به حسبِ مرتبهٔ خود کامل باشند، لکن وصول هریک به کمال مختلف تواند بود؛ چه طرف کمال عظیم بسیار است. و همچنان که عادت و خُلق شکل دو آدمی من کلّ الوجوه به همدیگر مانند نبود طُرقِ کمال نیز من کلّ الوجوه به همدیگر مانند نبود، بدان واسطه معجزه و کرامات انبیا و اولیا به وجوه مختلفه بوده و همچنان که در حال حیات آن آثار و معجزات هریک متنوّع بوده بعد از مفارقت بدن نیز نفوس ایشان را آثار و کرامات متنوّع تواند بود، بعضی را انواع بسیار و بعضی را چند نوع و آن نیز به حسب کمّ مختلف.

مقدمهٔ ششم آنچه مجملاً از احوالی که درباب کیفیّتِ اثر زیارت و فایدهٔ آن در سابق گفته‌ایم و شرح داده، معلوم شود و بعضی احوال آن بدان قیاس باید کرد؛ چه آن معانی در بابِ آثار نفوس تقریری روشن و واضح است، اکنون ازین تقریر و مقدّمات لازم می آید که از تأثیر نفس بعضی انبیا و اولیا نور با دید آید و از بعضی نور با دید نیاید و از بعضی معجزات و کرامات دیگر با دید آید و از بعضی هم معجزات و کرامات دیگر و هم نور [با دید آید]. و از آنکه نور با دید می آید به تجربه معلوم شده و مشهور گشته، و به موجبی که در مقدّمات تقریر رفت ظهور آن ممکن است بل واجب.

و آنچه بعضی بینند و بعضی نبینند، یا سبب آن استعداد دیدن آن بود یا آنکه چون منکر باشند آن نفس کامل به طریق غیرت خواهان گردد که بدیشان نماید. و آنچه دشوار

تصوّر توانند کرد که چیزی باشد خصوصاً نوری که به نظر بعضی درآید و به نظر بعضی نه؛ چه خاصیت نور آن است که به بصر درآید و از آن بصر آنکه او را بیند. گوییم: آن را عجب نتوان داشت؛ چه به واسطهٔ موانع بسیار از رنجها و غیر آن اتفاق افتد که نور به بصر بعضی مرئی نباشد مانند آنکه غباری حجاب بصر شود یا حجاب نور. و مانند روزْکور که چشم او به شب بیند و به روزنه. و مانند کسانی که چشم ایشان ضعیف باشد و هلال و ستارگان کوچک را نتوانند دیدن، و دیگران بینند. همچنین کسانی که صادق باشند یا خواهان آن نه که آن نور بینند آن مانند رنجی باشد از رنجهای مذکور. و آنان که توانند دید دو قسم باشند: یا صادقانِ معتقد، و طالب آنکه بینند یا منکران که از غایت انکار همه روز در فکر آنکه اگر بودی دیدمی و چون بینند مصدق ندارند، بدان سبب ابصارِ ایشان آن را نبینند، و آن نفس کامل چون از احوال ایشان باخبر باشد آن را بدیشان نماید. و آنچه در وقتی معین بیشتر می بینند جهت آن است که خلایق منکر و غیر منکر آنجا زیادت جمع می شوند؛ چه موسم زیارت و جمعیت است. و چون اسباب آنکه از حضور صادقان و منکران است زیادت باشد لاجرم درآن وقت ظهور آن بیشتر بُوَد.

و هم به موجب تقریری که در مقدّمات رفته باید که لون آن به هیچ نوری نمانده باشد. و شاید که همه وقت با آن نور هم رنگها مختلف افتد به حسب تفاوت ابخره[۳۲]، که به هروقت در هوا مختلف شده با آن آمیخته گردد. مانند ابخره که با آتش و شعاع آفتاب آمیخته شود و از آن رنگها[ی] مختلف با دید آید، لیکن آنچه خاصیت شعاع آفتاب و آتش بود فی نفس الأمر متغیّر نگردد و برقرار باشد. همچنین نور انبیا و اولیا برآن قیاس تواند بود و به واسطهٔ قدرت و زیادتی کمال نفوس که گفته شد که بعد از مفارقت بدن زیادت می‌گردد یا نه که آثارِ آن نور و دیگر معجزات و کرامات منقطع نگردد و روز به روز زیادت باشد. چنانکه می بینیم که انبیا را ــ علیهم السلام ــ و کاملان را بعد از مفارقت بدن ناموس و عظمت زیادت می‌گردد و ارادت خلق با ایشان بیشتر می باشد از آنچه در زمان ایشان بوده. و ظهور آن نور بر دو وجه تواند بود: یکی آنکه اختیاری بود و احیاناً بود به موجبی که یاد کرده شد که آن نفس کامل از روی غیرت به منکران نماید. وجه دیگر آنکه غیر اختیاری بود مانند آنچه گفتیم که روی انبیا که نورانی می شد همواره نورازان لایح بودی. و آن بدان وجه بود که همواره نور از آن مزار تابان بُوَد. و آن هر دو قسم ممکن که در یک کامل باشد و ممکن که یک قسم از آن زیادت نبود. وعلی کلاالتقدیرین دیدنِ آن به موجبی که تقریر

۳۲. اصل / ابخره + باشد

رفت به بعضی ابصار میسّر شود و به بعضی نه. پس اگر بر سبیلِ دوام باشد و اگر بر سبیل ندرت، چون بینندگان معین اند که کدام بینند و کدام نتواند دیدن، احوال دوام و لادوام آب هرکس فهم نتواند کردن مگر بعضی به نادر. و چون این کسان نیز که بصر ایشان مستعدِ دیدن آن باشد احوال مختلف بُوَد همواره نتوانند دیدن. و چون خواهند که حقیقت نور و اقسام و احوال آن بدانند به موجبی که یاد کرده شد از رسالهٔ الوان که هم درین کتاب مدرج است و تفسیر آیت «الله نورالسموات والارض»[۳۳] هم درآن ذکر کرده شده مطالعه کنند تا بر بعضی از دقایق حقایق آن واقف گردند إن شاءالله العزیز.

این است آنچه این ضعیف را بر فور در احوال نورِ مزاراتِ انبیا و اولیا در خاطر آمده و از حکم یرلیغ همایون نوشته شد، ان شاءالله که پسندیدهٔ حضرت پادشاه اسلام خلّد ملکه آید و به رضای حق تعالی مقرون گردد.

۳۳. نور (۲٤) ۳۵.

• محمدبن محمدرضا قمی
• مرتضی رحیمی ارسنجانی

ستّه ضروریّه

مقدمه

الف ــ شرح حال مؤلف:

مؤلّف این رساله، میرزا محمّد مشهدی طوسی بن مولی محمّد رضابن اسماعیل بن جمال‌الدّین است، که معاصر علاّمه مجلسی و فیض کاشانی بوده. وی عالمی فاضل و ادیب و محدّث و فقیه بوده است. از تاریخ وفات وی اطّلاعی در دست نیست، ولی صاحب ذریعه در جلد پنجم صفحه ۱۷۵ وفات او را ۱۲۵۷ نوشته است. مؤلّف ریحانة الادب معتقد است که این تاریخ با طبقه معاصرین وی که از روضات الجنات نقل شده منافات کلّی دارد.*

در بعضی از کتب تراجم وی را تحت نام محمّدبن رضا قمی یاد کرده‌اند. گفته شده که این دو نفر باید یکی باشند، مثلاً در امل الآمل ۲: ۲۷۲ آمده: «محمدبن رضا قمی: له شرح منظومة فی المعانی والبیان مأة بیت سمّاها نجاح المطالب»، و نیز در ریاض ۵: ۱۰٤ تحت همین نام عیناً جملهٔ فوق دربارهٔ او بیان شده است.**

مرحوم شیخ عباس قمی درفوائد الرّضویه: ۶۱۸ شرح حال مؤلف را آورده و گفته: ظاهراً محمدبن رضا قمی صاحب شرح منظومهٔ «نجاح المطالب» همین باشد. وی

* ن. ک: روضات الجنات ۷: ۱۱۰، ریحانة الادب ۵: ۳۲۰.
** صاحب روضات نیز گفته بعید نیست که مؤلف همان محمدبن رضا قمی باشد که در امل الآمل (۲: ۲۷۲) شرح حال وی آمده است. روضات ۷: ۱۱۰.

در صفحه ۵۳٤ فوائد الرضویه شرح حال محمّدبن رضا قمی را آورده و شرح منظومهٔ «نجاح المطالب» را از تألیفات او برشمرده است.

مؤلّف از شاگردان علاّمه مجلسی بوده و علاّمه مجلسی ثناء بلیغی از او و تفسیرش نموده و او را اجازه داده است.*

صاحب روضات در روضات ۷: ۱۱۰ گفته: بعید نیست که وی از شاگردان فیض کاشانی باشد هرچند که نام او را در هیچیک از کتب و اجازات ندیده ام.

ب ــ تألیفات مؤلّف:

۱ــ کتاب بزرگی در اعمال سنه به فارسی.

۲ــ رساله در احکام صید و ذباحه که به عربی است. (فوائد الرّضویه: ٦۱۸، روضات ۷: ۱۱۰).

۳ــ تعلیقاتی بر تفسیر زمخشری (فوائد الرّضویه: ٦۱۸).

٤ــ تفسیر کنزالدّقائق** در چهار جلد: جلد یک این تفسیر در ۱۰۹۷هـ بپایان رسیده و استادش مجلسی دوم م. ۱۱۱ برآن تقریظی نوشته است (ذریعه ۱۸: ۱۵۱، ۱۵۳)، این همان تفسیری است که «کنزالحقایق» نیز نامیده شده است امّا مؤلّف در جلد اوّل و سوّم و چهارم آن را «کنزالدّقائق و بحرالغرائب» نامیده است (ذریعه ۱۸: ۱۵۳).

در این تفسیر تمامی قرآن با اخبار معصومین تفسیر شده و وجوه اعراب و قرائات و معانی لغات مشکله و ربط الفاظ قرآنی شرح داده شده است، و به نقل تفاسیر نادره نیز

* فوائد الرضویه: ٦۱۸.

** مرحوم شیخ عباس قمی در فوائد: ٦۱۸ گفته: این تفسیر از تفسیر صافی و نورالثقلین بهتر است. از خداوند عالم مسألت دارم که وادارد یکی از اهل خیر را که این کتاب شریف را طبع نماید.

آقای منزوی در فهرست نسخه های خطی فارسی ۱: ٥٦ نسخی از این تفسیر به صورت زیر برشمرده است: ۱ــ قم، سید شهاب الدّین تبریزی، جلد یکم تا سوره انعام، تاریخ انجام نگارش پنجشنبه ۷ ج ۲/۱۰۹٤ (ذریعه ۱۷: ۱۵۳).

۲ــ رضوی، جلد دوم و سوم آن [ذریعه].

۳ــ سپهسالار، جلد دوم و سوم آن: [ذریعه] (شماره ۲۰۵۵ و ۲۰۵٤).

٤ــ کربلا، شیخ عبدالحسین تهرانی، جلد یکم آن تا آیت ۱٦٤ آل عمران [ذریعه].

این تفسیر، با تصحیح و تحقیق آقای حسین درگاهی، توسط وزارت ارشاد اسلامی چاپ می شود. دربارهٔ مصنف، به مقدمهٔ جلد اوّل تفسیر مراجعه نمائید.

نپرداخته است.

۵ــ جواب اعتراضات علمای ماوراءالنّهر علی الشّیعة: تمام این اثر در «مطلع الشمس» محمّد حسن خان مراغی درج شده است (ذریعه ۵:۱۷۵، مرحوم آقا بزرگ در همین جا وفات مؤلّف را ۱۲۵۷ ذکر کرده است).

۶ــ حاشیهٔ حاشیهٔ شیخ بهایی بر تفسیر بیضاوی (ریحانه ۵/۳۲۰).

۷ــ سلّم درجات الجنّة فی معرفة فضائل ابی الائمّة: این کتاب را به شاه سلطان حسین صفوی هدیه کرده. مؤلّف، آن را بر یک مقدّمه و چهل حدیث مرتّب ساخته. وی ابتدا حدیث را ذکر می‌کند و سپس به عنوان «بیان» آن را شرح می نماید. نسخه ضمن مجموعه ای است که مرحوم آقا بزرگ آن را در کتب شیخ قاسم محی الدّین در نجف به خط محمّد باقربن محمّدامین با تاریخ کتابت ۱۱۱۷ دیده است. (ذریعه ۱۲:۱۲۰).

۸ــ شرح منظومه ای در معانی و بیان به نام «نجاح المطالب» (امل الآمل ۲:۲۷۲، ریاض ۵:۱۰٤).

۹ــ ستّهٔ ضروریه*: شش مقدّمه است در اثبات امامت. این اثر، رسالهٔ حاضر است. آقای منزوی در فهرست نسخه های خطی فارسی ۲:۹۵٤ آن را چنین توصیف می‌کند:

۵ــ رضوی، ۱٤۳ حکمت، نسخ تاریخ یاد نشده، وقف نادرشاه، ۱۸ گ، ۱۲ س (فهرست رضوی ۱:٤۵، ذریعه ۱۲:۱٤۳، ریحانه ٤:۳۱).

ج ــ روش تصحیح رساله حاضر

در تصحیح این رساله، از آنجا که نسخی دیگر از آن در دست نیست، ابتدا رساله

* در ذریعه ۱۲:۱٤٤، سه ستّهٔ ضروریه دیگر از مؤلفین دیگری معرّفی شده اند که موضوع آنها با رسالهٔ ما فرق دارد:

۱ــ ستّهٔ ضروریه: حکیم عمادالدّین محمود طبسی معاصر شاه تهماسب.

۲ــ ستّهٔ ضروریه: شش مثنوی است از میرزا قلیخان امیرالشّعراء.

۳ــ ستّهٔ ضروریه: طبیب ماهربن یوسف بن محمدبن یوسف، در حفظ الصّحه و به فارسی است و در آخر «علاج الامراض» در هند چاپ شده است.

علاوه حکیم ولی بن حکیم مطلب گیلانی ستّه ضروریه ای نوشته که نسخه ای از آن با خط نستعلیق سده ۱۱ و با شماره ۵٤۲۲ در فهرست مرعشی ۱٤:۲۰۹ معرفی شده است. (همچنین نگاه شود به: نسخه ها ۷:۱۷٦).

استنساخ شده و مواردی که نیاز به تصحیح بوده اعمـال شده و درپاورقی به آن اشاره رفته است. کلماتـی که به اصل اضافـه شده بین [ ] قرار گرفته اند. آیات و احادیث رساله نیز مستنـد شده‌اند و در مواردی که به توضیحاتی نیاز بوده درپاورقی توضیحات آورده شده است.

بسم الله الرّحمنِ الرّحیم

ستایش مرخدای را سزاست که پروردگار عالم است. و درود کسی را رواست که اشرف بنی آدم است محمّد مصطفی، و علیِّ مرتضی، و اولادِ برگزیدهٔ ایشان که حُجَج خلق خدای اند.

امّا بعد، چنین گوید فقیر حقیر میرزامحمّدبن محمّدرضا القمی اصلاً، المشهدی مولداً و مسکناً که این چند مسأله است که به اعتقادِ فقیر مبنای ایمان است و به گوشِ خاصّ و عامّ رسانیدنِ آن لازم؛ به واسطهٔ بعضی موانع در بیانِ آن متقاعد بود تا در زمانِ دولتِ پادشاه جمجاه سلطانِ بارگاه کیوانْ مکانِ قضاْ توأمان، مروّج الحقّ والیقین، ناهجِ مناهج آبائه المعصومین، الخاقان بن الخاقان، السّلطان بن السّلطان بن السّلطان، شاه سلطان حسین الموسوی الحسینی بهادرخان ــ لازالت اعلام نصرته مرفوعة و اعداء دولته مقهورة إلی ان اتّصل بقائه بقیام دولة من هو سمیّ جدّه صاحب الزّمان ــ [که] طبعِ شریف او و نزدیکانش در اعلاء حق به اهتمام عظیم، و در طلبِ دولتِ صاحب الأمر طریق قویم می روند؛ آن مسائل را به زبانِ فارسی[1] ــ که همه کس بفهمند ــ بیان نمود، تا موالیانِ امیرالمؤمنین ــ علیه السّلام ــ منتفع گردند و ثواب آن به روزگارِ فرخندهٔ آثارِ آن نامدار عاید

۱. اصل / فارسی + کرد

شود.

و آن بیان مشتمل است برشش مقدّمه، که در هر مقدّمه بیان شده امری که مبنای بسیاری از قواعد دین است، و ضرور است که هر مکلّف او را بداند و از این جهت به رسالهٔ ستهٔ ضروریه مسمّی گردید، والله الموفّق والمعین.

مقدّمهٔ اولی

نصب امام معصوم که هر چه در دین و دنیا ضرور شود و مردم از او بپرسند و او از روی علم جواب گوید، و برمردم حجّت باشد در هر زمان بعد از پیغمبر ــ صلی الله علیه و آله ــ برخدای عزّوجل واجب است و این قول نزد شیعهٔ اثنی عشری اتّفاقی است و هیچ یک از ایشان درآن خلافی ندارند. امّا نزدِ اهلِ خلاف درآن خلاف است و ایشان آن را برخدا واجب نمی دانند.

دلیلِ ابطالِ سخن ایشان آن است که خدای تعالی مردم را تکالیف نموده که موافقِ ارادهٔ او بعمل آورد، و در کتاب خود بیانی برای آن آورده، و حوالهٔ تفصیل آن را به اهلِ علم نموده[1] و اهلِ علمی که خطا درعلم او راه نداشته باشد یا پیغمبر معصوم است یا امام معصوم، پس اگر بعد از پیغمبر امام واجب العصمة تعیین ننماید مثل آن خواهد بود که عاقلی مردی را بگوید که: «کاری بکن، اگر نه ترا آزار می‌کنم»؛ و نگوید آن چه کار است ــ که باید کرد، و کسی را تعیین ننماید که آن کار را بیان کند. و این چنین تکلیف قبیح است و از خدای تعالی قبیح صادر نمی‌گردد.

و اگر کسی گوید که خدای تعالی تکلیف نموده و درقرآن بیان نموده و پیغمبر نیز

۱. اشاره است به آیه لایعلم تأویله الاّ الله و الراسخون فی العلم (آل عمران (۳) ۷)

ـ صلوات الله علیه ـ برای مردم شرح آن کرده، پس دیگر تا انقراضِ تکلیف احتیاج به امام معصوم نیست؛ زیرا که بعد از پیغمبر علمای هر عصر بیان قرآن و پیغمبر را مضبوط می دارند و سایرِ مردم به آن عمل می‌کنند، جواب آن است که بر تقدیر تسلیم که همهٔ تکالیف در قرآن و بیانِ پیغمبر بیان شده با آنکه[2] به تمام مردمی که در عصر پیغمبر [بوده]اند به شرح واضح و تفصیل مبیّن رسیده، امّا در عصر بعد از پیغمبر علم به آن حاصل نمی‌شود مگر به سخن کسی که معصوم و محدّث باشد که خدای [حکم به] پیروی حرفِ او فرموده؛ زیرا که اگر چنین نباشد محتمل است که دانسته‌ای بی غرضی یا برای غرضی دروغ گوید، یا بد فهمیده، موافقِ ارادهٔ خدا و رسول نگوید. پس علم حاصل نمی شود که مراد خدا و رسول همین است که او می‌گوید، و تا علم حاصل نشود از عهدهٔ تکلیف به اعتقاد خود برنیامده. آری احتمال دارد که آنچه کرده مراد خدا و رسول باشد و این چنین احتمال نیز [نیاز][3] رجوع به قول چنین کسی دارد بلکه [نیاز][4] رجوع به قول پیغمبر و کتاب خدا نیز دارد. پس اگر چنین احتمال کافی باشد در بیرون آمدن از عهدهٔ تکلیف کتاب خدا و پیغمبر نیز در کار نباشد و در هر زمان ممکن باشد که همه مردم به مستحسناتِ عقل رجوع کنند و تکلیف باشد و کتاب و پیغمبر نباشد، و از عهدهٔ تکلیف به رجوع به عقل بیرون آید و هر چه عقل حسَن شمرد مراد الله داند و آنچه را قبیح، ترک نماید. و به این سخن معلوم نیست که [به] کسی [که] کمتر از خر باشد نیز راضی شود.

اگر کسی گوید که فرق است میانهٔ این احتمال ثالث، که عبارت از آن است که هر کس هر چه خوب داند کند بدونِ رجوع به کتاب و پیغمبر، و احتمال ثانی، که عبارت از رجوع همهٔ مردم است به کتاب خدا و سخن پیغمبر، و میانهٔ احتمال اوّل که عبارت از رجوع مردم است به علمای غیر معصوم، چه در احتمال اوّل احتمال از عهدهٔ تکلیف برآمدن مظنون است، و در احتمال ثانی و ثالث موهوم، جواب گفته خواهد شد که مطلقاً میانهٔ احتمالات ثلاث در آنچه مناط از عهدهٔ تکلیف برآمدن است فرق نیست؛ زیرا که علم، یعنی یقین به آن که از عهدهٔ تکلیف برآمده در هیچ یک نیست، حتّی در احتمال اوّل؛ زیرا که قول عالم غیر معصوم ممکن است که محض جهل باشد، پس چگونه علم بهم رسد که مراد الله را گفته، و چگونه اتّباع قول او اتّباع قول خدا و رسول می‌شود، و کسی می باید که سخن او مثل سخن خدا و رسول باشد تا اتّباع قول او مثل اتّباع قول ایشان باشد، و آن وقتی می شود که به سخن او یقین حاصل شود، و یقین وقتی حاصل می شود که معصوم باشد، و اگر معصوم نباشد

۲. اصل/ با او

۳ و ٤. اصل/ بدون

به حرف او یقین حاصل نمی‌شود هر چند متقی و عالم باشد؛ چرا که احتمال خطا دارد و با احتمال خطا بیقین از عهدهٔ تکلیف برنمی توان آمد، و خدای تعالی فرموده که «اطیعوالله و اطیعوالرّسول و اولی الامرمنکم[۵]». یعنی اطاعت کنید خدا را، و اطاعت کنید رسول او را، و صاحبان امر از خود را. و مراد از صاحبان امر آنانند که خدای ایشان را صاحب [امر] کرده، نه آنان که خود صاحب امر شده‌اند، یا مردم ایشان را صاحب امر کرده‌اند؛ زیرا که ایشان مساوی‌اند با سایر ناس در عدم حصول علم به سخن ایشان، پس از این سخنان ظاهر شد که نصب امام معصوم بعد از پیغمبر در هر زمان تا تکلیف باقی است برخدای واجب است. اگر نه تکلیف قبیح خواهد بود و قبیح برخدا روا نیست، پس به متقتضای دلیل عقل خدا در هر زمان نصب امامی نموده، و هیچ زمانی خالی از امام معصوم نیست، و نصوص در این باب متواتر است، و در این کتاب چون غرض چیزی دیگر افتاده احتیاج به ذکر آن نصوص نیست.

۵. نساء(٤) ۵۹.

مقدّمهٔ ثانیه

در بیان آنکه در زمان حضور ما، که امام ــ علیه السّلام ــ غایب است، سبب غیبت آن امام، یا مقتضی غیبت و وجود مانع از ظهور است، یا وجود مقتضی غیبت، یا وجود مانع از ظهور و سببیت وجود مقتضی باطل است؛ زیرا که آنچه مقتضی غیبت باشد مقتضی عدم نصب است، و معلوم شد که نصب مقتضی دارد، پس عدم نصب مقتضی نمی تواند داشت؛ بیان آنکه مقتضی غیبت مقتضی عدم نصب است آن است که برتقدیر عدم نصب امام قبح[۶] تکلیف لازم می آید، و همین بعینه در صورت غیبت امام لازم می آید؛ زیرا که مقتضی حکمتی خواهد بود که در خفای اوست، و این حکمت تقاضای آن دارد که خدای اخفای امام کند، و هرگاه چنین باشد بر خدا واجب خواهد بود که اخفا کند، و هرگاه واجب باشد که اخفا کند اخفا خواهد کرد، پس نصب فایده ندارد. اگر کسی گوید که نصب بی فایده نیست، چرا که فایدهٔ آن می توان بود که به امام راجع گردد، مثل آنکه ثواب تعب اخفا به او عاید گردد، جواب گفته خواهد شد که این برای تکلیف فایده‌ای ندارد، وجوب نصب نظر به تکلیف بود، پس نظر به وجوب تکلیف آنچه مقتضی غیبت است مقتضی عدم نصب است.

پس معلوم شد که غیبت مقتضی نمی تواند داشت، پس احتمال اوّل و ثانی باطل

۶. اصل / قبیح

شد و باقی مانـد آنکه ظهور مـانع داشته باشـد، پس این مانع، یا بـه فعل خداست، یـا به فعل خلق، به فعـل خدا نمی توانـد بود؛ زیرا که نصب فعل اوست، و نصب نمودن برای غرضی، و مانع تعیین نمودن فعل سفهاست، پس مانع به فعل خلق است؛ پس از آن تفتیش باید کرد که کدام فعل خلق است که مانع از ظهور آن حضرت باشد، پس آن فعل حرام خواهد بود.

مقدّمهٔ ثالثه

در بیان آنکه مانع از ظهور امام ــ علیه السّلام ــ چه چیز است؟

بدان که مانع از ظهور امام ــ علیه السّلام ــ رواج دولتهای باطل است، و قیام سلطنتهای جور، و خوف براهلاک آن حضرت به علّت عدم اعوان و انصار؛ زیرا که اگر آن حضرت ظاهر گردد[7] تا ظهور حجّت مخالفین در دفع و سفک آن حضرت می‌کوشند و مجال آن نمی یابد که حجّت خود را خاطرنشین مردم نماید.

پس ظهور آن حضرت موقوف است برآن که جمعی شیعهٔ خالص که تشیّع ایشان قولی نباشد، و معرفت به احکام تشیّع داشته باشند، و تابع خواهش نفس نباشند، و جهد در اظهار حق مقصود ایشان باشد بهم رسند، تا آن حضرت ظهور تواند نمود. و اقلّ آن آنچه از حدیث معلوم است به عدد اصحاب بدر [به عقیدهٔ] شیعه است، و آن سیصد و سیزده نفر است، و کمتر از این در حدیث واقع شده[8].

پس بر هر مکلّف واجب باشد که تحصیل معرفت نماید و علم حاصل کند به آنکه تشیّع چه چیز است، و قواعد آن چیست، و آنچه مانع از ظهور امام است کدام است، و کاری که در آن دخیل باشد نکند، و آنچه مُعین ظهور باشد از او بعمل آید، و به این سبب است که

۷. اصل / گردد + و

۸. مهدی موعود: ۷۸۵

تحصیل علم برهمه کس واجب است، چنان که در حدیث صحیح واقع است که طلب علم فریضه است برهر مرد مسلمان و برهر زن مسلمان[۹]، پس اگر کسی ترک طلب علم کند، ترک واجب کرده خواهد بود و خدای عزّوجل او را به همین ترک عذاب خواهد کرد، اگرچه تمام عمر او صرف اعمال صالحه شود اعمال او باطل خواهد بود. و برآن ثواب نخواهد داشت؛ چرا که بدون علمِ به کیفیّت عملی از او صادر شده، هرچند آن عمل اتّفاقاً از او درست آمده باشد؛ چرا که در آن عمل اطاعت خدا و رسول و اولی الامر نکرده؛ زیرا که علم نداشته به آن که عمل مطابق امر ایشان است، و مثل آن است که از کسی عملی صادر گردد که هرگز انتساب آن عمل را به شارع نشنیده باشد و اتّفاقاً موافق قول شارع آید.

۹. اصول کافی به تصحیح غفاری چاپ پنجم جلد ۱ ص ۳۰ «طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة»

مقدّمهٔ رابعه

متفرّع براین قاعده؛ پس لازم باشد برهر کسی که آن قدرسعی نماید که کتاب خدا و احادیث رسول و ائمّه را تتبّع نماید، به قدری که علم به کیفیّت عمل از کلام ایشان حاصل نماید و به آنچه علم[10] بهم رساند عمل نماید، و در آنچه علم به آن بهم نرساند اگر توقف توان کرد، توقّف کند، و آنچه در آن توقّف نتوان کرد به آن نحو که مظنون او شود ضرورةً عمل کند، پس بنابر این تقلید فقیه جایز نباشد؛ زیرا که چون احتمال خطا در فقیه می رود بیقین از عهدهٔ تکلیف بیرون نیامده و به قدر وسع سعی ننموده که مقدور باشد. و ایضاً اگر افتا و تقلید جایز باشد احتیاج به وجود امام نباشد، و نصب امام در هر عصر برخدا واجب نخواهد بود؛ زیرا که در امور معاد و معاش به قیام فقیه اکتفا می توان نمود و اختلالی نمی دارد، پس نصب امام فایدهٔ معتدٌبه ندارد.

اگر کسی گوید که برتقدیری که اجتهادِ مکلّف کافی باشد در بیرون آمدن از عهدهٔ تکلیف و هر کس باید رجوع کند به کتاب الهی و سنّت نبوی، نصب امام فایدهٔ معتدٌبه نخواهد داشت، چنان که در صورت جواز اجتهاد و تقلید، در جواب گفته می شود که فرق است میانهٔ این دو صورت، چه در صورت جواز اجتهاد و تقلید احتیاج به امام بالکلّیه مرفوع

۱۰. اصل / عمل

است؛ چه در معاملات دنیوی و اخروی رجوع به رأی مجتهد کفایت خواهد کرد، و در صورت عدم جواز عباداتی که با نفراد باید کرد صورت می تواند یافت، امّا آن که باجتماع متحقّق گردد بدون ظهور امام صورت نمی بندد.

پس از اینجا لازم آمد که اجتهاد و تقلید عمده موانع ظهور امام معصوم ــ علیه السّلام ــ باشد، و از آنجاست که اهل سنّت بنای امر باطل خود را برآن نهاده اند، و احتیاج به امام معصوم را از خود سلب نموده اند، و ترویج آنچه به خاطر هر کس رسد [را] صواب شمرده اند و می دانند.

و همیشه سلاطین صفویّه ــ رضوان الله علیهم ــ در دفع و رفع ایشان می‌کوشیده، و نشر احادیث ائمه ــ علیهم السلام ــ می‌کرده و تقویت جمعی از علما، که روایت احادیث ائمه ــ علیهم السلام ــ می‌کرده اند. و مقصود اصلی [ایشان] مذهب حقّ ائمّهٔ اثناعشر ــ علیهم السّلام ــ بوده و رفع موانع از سلاطین جور و زور.

پس برهر کس لازم باشد که[11] در تحصیل علوم اهل بیت، که علم کتاب الهی و تتبّع احادیث ائمّه ــ علیهم السّلام ــ است به قدر مقدور سعی نماید و به لغت و به[12] صرف مربوط گردد، و از فهم احادیث به علماء که روایت احادیث ائمّه کنند و فهم آن کرده اند رجوع نماید، و در فهم آن با مردم عالم سخن گوید، و آنچه به آن علم حاصل شود عمل کند و به مردم بفهماند، و تقلید غیر ائمّه ــ علیهم السّلام ــ نکند و آن را محذور داند.

و دلیل آن که سلاطین صفویّه مقصود ایشان اتّباع قول ائمّه بوده آنکه در عصر هر یک که مساله ای ضرور می شده، علما را جمع می نموده اند و ایشان هر یک از کلام ائمّه ــ علیهم السّلام ــ فهمیده بوده می‌گفته و آنچه اتّفاق می‌شده ضرورةً عمل می نموده اند. و اگر بنای کار ایشان برجواز اجتهاد و تقلید می بود، اجلاس را ضرور نمی شمردند و هر یکی که ادّعا نموده بود و جمعی تصدیق اجتهاد او کرده بودند او را قدوه می دانسته اند و به او از امام معصوم مستغنی می بوده اند. لکن حبّ ریاست و جاه برطبایع چون غالب، و نفس غیر معصوم را مغلوب خود دارد و طبایع همه به ریاستها مایل است و اعظم ریاسات ربوبیّت است، و چون ادعای آن را صریحاً همه کس کفر می‌شمرد و منافی غرضی است که نفس به آن خواهش دارد، آن را در صورت تصوّف و درویشی ادعا نموده اند و عوام را به آن فریفته اند. و [آن را] درویشی و ریاضت و کمال خضوع و بندگی نام نهاده اند. و اثبات آثار حق تعالی، ازعلم به تمام اشیاء، قدرت برجمیع چیزها، مثل عمر دادن، و زندگی و شفا دادن، و مریض

۱۱. اصل / که + سعی

۱۲. اصل / به و + صرف

نمودن، و سایر امور، که غیر خدا برآن قدرت ندارد، برای ذات‌خوداثبات نموده. و بهترین صفتی که کمال علم است برای ذات اقدس واجب تعالی، دربدترین حالتی که درویش را رومی‌دهد که آن حالت دخول شیطان لعین است، درحالت وجد درویش مذکور برای خود اثبات می‌کند. و آن اعظم ضلالا ت و اضلالات است. و این بدتر از ادّعای کفر است صریحاً؛ زیرا که در آن اضلال کمتر است. و این، عوام را، یعنی آنانی که دست تتبّع از پی کلام الهی نبرده‌اند بیشتر گمراه می‌کند. و این اکثرعوام اهل سنّت‌اند. و بعضی از آن جماعت که خود را موسوم به شیعه نموده بوده‌اند نیز به این فتنه مبتلا شده، از این جرعهٔ کفر نوشیده‌اند. و جمعی دیگر که با وجود کتاب خدا، و رسیدن به خدمت رسول هدی،از ادعای ربوبیّت شرم نموده طمع در خلافت رسول خدا نموده، ادّعای ریاست او را در حین حیات از روی او شرم کرده، بعد از وفات آن حضرت نصّ او را درباب وصیّ او منکرو ادعای خلافت آن حضرت برای خود نموده‌اند. و چون این ملعونان به خدمت سیّد کاینات رسیده، قبح نادانی خود را به ادّعای ملازمت آن حضرت برنادانان دیگر هموار نموده ریاست باطلهٔ خود را رواج داده و بعد از ایشان جماعتی که ایشان را شرف صحبت آن حضرت نبود، و حبّ ریاست در طبع ایشان راسخ، برای ریاست و قبح اظهار نادانی، راه اجتهاد و تقلید را گشوده‌اند، و از خوف [این] که برایشان کارمشکل نشود، درجایی که مجتهد دیگر خطای او را ظاهر سازد، به تصویب قایل شده‌اند و آن عبارت از آن است: که رأی مجتهد صواب است، و اگر دو مجتهد سعی بلیغ در استنباط حکمی بجای آورند، و رای هر کدام [در] آن مسأله، نقیض آن دیگر باشد، رأی هر دو صواب است. و حکم خدا دربارهٔ او و مقلّد او همان است. و برمقلّدِ او لازم بود که تابع رأی او باشد، و حکم خدا تابع رأی مجتهد است، نه مجتهد تابع حکم خدا، و برمجتهد لازم است که به قدروسع سعی نماید، و به جهت ضرورت که قبیح است که مجتهد با کمال عظمت، اطاعت معصوم نماید و دست از ریاست [بر] مقلّدین و اتباع بردارد، و خدا کاری را که به پیغمبر تفویض ننموده، و به رأی او حکم خود را تغییر جایز ندانسته برای مجتهد چون مردی خری[۱۳] است، و ریاست را دوست می دارد، و بدون عصمت کما هوحقّه متمشّی نمی شود، تغییر در حکم خود را تجویز کرده و به رأی مجتهد واگذاشته.

و سلاطین صفویّه ــ اعانهم الله علی اعانة الحق ــ چون در اوّل سلطنت این امور باطله کمال رواج داشته، و اظهار حق خالص ممکن نبوده، و معین نداشته‌اند، در تجویز

۱۳. چنین است در اصل

بعضی امور به تجویز و مطارحه[۱۴] با علما مسامحه نموده اند و در بعضی اوقات با صوفیّه مسامحه کرده اند. و در بعضی اوقات در اجتهاد مضایقه ننموده اند. و علمای اعلام چون نفی اجتهاد مطلقاً مستمع کم داشته، تصویب در اجتهاد را نفی نموده اند، و در اجتهاد خطا را تجویز نموده. و منظور آن بوده که اشعار به آن نمایند که چون [احتمال] خطا در آن می رود ظهور امام معصوم ضرور است. و خود در ایّام حیات به آنچه یقین دانسته اند که قول معصوم است عمل کرده، و آنچه ندانسته به نحوی که مذکور شد، که مضطرّ عمل کند، کرده اند. و به رأی فتوا نکرده اند. و آنچه به صورت فتوا در کتب مصنّفهٔ ایشان مذکور است، برای مشق و تتبّع آثار که به کار عمل خود و تذکّر قول ائمّه آید داشته اند.

و دلیل بر آنکه مقصود ایشان این بوده آن است، که قول میّت را مثل میّت شمرده اند؛ زیرا که اگر قول خود را بر مقلّد خود حجت دانند حیات و ممات بعد از سعی بلیغ در تحصیل آن دخل بسیار ندارد. و چون بعضی از موسومین به شیعه از غرض ایشان غافل شده، توسیع در آن نموده، تقلید علما را مطلقا جایز دانسته، برای آسانی کار خود دست از تتبّع آثار ائمّه برداشته، به لهو و لعب و تحصیل دنیا مشغول، و تقلید عالم بلکه هر غیر عالمی را تجویز نموده، تقلید را موجب نجات دنیا و آخرت می دانند. و جمعی دیگر از محبّان دنیا این را مفت شمرده، به اغتنام ریاست امام را مالک شده، تجویز افتا و تقلید نموده، راه احتیاج به امام را مسدود نموده اند، و غافل از آن افتاده اند که این دخل در ریاست امام است و به این علّت مانع از ظهور آن حضرت شده اند. و مجتهد و مقلّد به این سبب نزد خدای مؤاخذ اند و اعوان به [اطاعت] دستور.

۱۴. به معنی مناظره کردن با کسی و جواب گفتن و نیز به معنی مشورت کردن می باشد فرهنگ معین / ۴۱۹۳

مقدّمهٔ خامسه

از تقریر سابق معلوم شد که بر هر مکلّف لازم است که سعی نماید که قول خدا و رسول را بفهمد و به آن عمل کند وتقلید غیر معصوم نکند، و اگر سعی نکند مؤاخذ و اعمال ا باطل خواهد بود، پس بنابراین امر تمدّن مختلّ می شود و هیچ کس به امر معاش قیام نمی تواند نمود و بی معاش تحصیل علم به قولِ ائمّه ممکن نه، پس اگر تکلیف به آن شده باشد تکلیف مالایطاق[15] خواهد بود، و آن قبیح است، و قبیح از خدای عزّوجل صادر نمی شود. و تکلیف واقع شده، و حرج در دین نیست[16]. پس نفی حرج به این نحو می شود که اجتهاد و تقلید جایز باشد و عمل به ظنّ روا بود. جواب آن است که برتقدیر تسلیم که تحصیل علم با اشتغال به امر معاش در ایّام غیبت امام جمع نمی شود، اگر تقلید مجتهد مخطی ننماید، و به ظن آن عمل نکند تکلیف مالایطاق لازم نمی آید؛ زیرا که بر هر احدی از آحادِ ناس خصوصاً و عموماً واجب است که اعانت امام نمایند، و ترك ممانعت او کنند، تا آن حضرت ظاهر شود، و به علم او عمل کنند. پس اگر این کار نکنند[17] خود بر خود حرج

۱۵. یعنی تکلیف به چیزی که فوق طاقت و توانایی است و بشر توانایی آن را ندارد.
۱٦. ما جعل علیکم فی الدّین من حرج، حج (۲۲) ۷۸
۱۷. اصل/ نکنند

کرده‌اند. و حرجی که در شرع منفی است حرجی است که خدای کرده باشد، مثل آنکه زیاده از قدرت تکلیف [کند]، یا تکلیف به امری کند که ممکن نباشد.

اگر کسی گوید که کسی [که] در این زمان به حدِّ تکلیف رسد، دست او به امام نمی رسد، و او را دخلی در غیبت صاحب زمان نیست، و با وجود این مراتب تحصیل علم ممکن نه. پس اگر مکلّف باشد به آنکه به علم عمل کند، و تمام تکالیف بر وجه مشروع از روی علم بعمل آورد مثل آن کسی است که او را بی‌اختیار در خانهٔ مغصوبی که هیچ کار در آن خانه مباح نباشد داخل، و در آن خانه محبوس سازند و براو لازم سازند که جمیع امور را بر وجه مباح در آنجا بعمل آورد، این تکلیف مالایطاق است. جواب آن است که بودن آن مرد در خانهٔ مغصوب برد و وجه می تواند بود: یکی آنکه به آسایش زیاد خورد و آشامد، و خوش آمد غاصب گوید، و سبب ضلالت او گردد، و خود نیز در آن خانه مرفّه باشد، و این اگرچه به حسب معاش رفاهیّت است، امّا به حسب معاد محذور و حرام، و هیچ یک از اعمال او مباح نمی تواند بود. و نظیر این است تکلیف در این زمان، اگر دست از طلب علم بردارد، و بر تقلید علما عمل کند، و مشقّت کلام ائمّه نکشد، و خود نیز مفتی یا مقلّد باشد، و بالکلّیّه ضرورت به امام را از خود مسلوب داند، و به این سبب داخل در مانعین ظهور امام و غاصبین حقّ او خواهد بود.

وجه دوم آن که در آن خانه [بماند] به قصد آنکه به غاصب و اعوان او حرف غصب را گوشزد کند، و حرمت غصب را بگوید، و او را اعانت نماید که مغصوب را به مغصوب منه رساند، پس حرکات و سکنات او در این خانه به قدر ضرورت و به قدر اعانت بر ردّ غصب محذور نیست. و نظیر این حال آن مرد مکلّف است که در ایّام غیبت مکلّف باشد هرگاه غرض او تحصیل معرفت ائمّه و قول ایشان باشد و اعانت بر رفع موانع به قدر مقدور، حرکات و سکنات او به قدر ضرورت مباح باشد، و مأکل و ملبس او به قدر احتیاج روا باشد، و هرگاه تمام همّت بر آن مصروف باشد که حق ظاهر شود، ثواب مجاهد خواهد داشت.

و از اینجاست که ثواب سلاطین صفویّه ـ ایّدهم الله ـ چون غرض ایشان اعلای حقّ است، هرگاه علمای مذهب ایشان را به اتّباع قول معصوم دعوت نمایند و ایشان اطاعت قول امام کنند عظیم است. و اگر خلاف آن کنند به اعتبار مسامحهٔ علما، علماء بیشتر به آن مؤاخذاند، به خلاف سلاطین اهل خلاف ـ که ایشان را چون مقصود اعلاء همان دین باطلی است که الحال در دست دارند ـ خود غاصب حقِّ ائمّه و مانع از ظهور آن حضرت، و علمای ایشان نیز مثل ایشان بلکه بدتر از ایشان اند. و سلاطین صفویّه رافع مانع، و علما اگر

تقلید غیر ائمّه را تجویز نکنند معینِ رافع، و آنچه در این کار از مأکل و مشرب و ملبس هر یک را ضرور باشد مباح و طیّب است.

مقدّمهٔ سادسه

در نتایج تقریرها[ی] سابق

بـدان که از مقدّمات مذکوره لازم آمد که برهمه کس لازم باشـد که طلب آن نماید که علم به خدا و رسول و ائـمّه که او صیای رسول اند بهم رساند، و علم به کیفیّت اعمال که براو واجب است از قول ایشان بهـم رساند، و این واجب عینی است. برهمه کس، و در زمان غیبت امام آن نهایت صعوبت دارد، و منشأ صعوبت فعل خلق شده، و هر فعل از افعال که از مکلّفی صادر گردد اگـر نه به قـدر ضرورت و به قصد اعـانت بررفع مانع باشـد محرّم محذور باشد، و در اصل محـذوریّت اگر نه به ایـن قدر و به این قصد بـاشد تفاوت ندارد و تـفاوت در شدّت و ضعف محـذوریّت است. و اگر بی قصـد است لغو است. و اگر با قصد اعانت باطل اسـت دیـگر از محذور، و این نـیـز به شدّت و ضعف محـذوریّـت راجع می‌گردد، پس محذور درس گفتـن، و درس خواندن[18]، کتـب علمیّه نوشتـن، و مساجد و قناطر ساخـتن، نه به قصد مذکور اگر بیشتر از مـحذورِ نرد باختن، و شطرنج آموختن، و کنگره نواختن[19] نباشد کمتر از

۱۸. اصل / خواند

۱۹. سازی است که در هندوستان متداول است. و آن مرکّب است از چوبی بلند که برآن دو تار بسته است وبرهر طرف چوب کدویی نصب شده:

←

آن نخواهد بود. و برتقدیر اوّل زیاده از قدر ضرورت ارتکاب نمودن، مثل مسجد را کاشی و کاشی را نقّاشی کردن، و در تحصیل کتب علمی غیر ضروری کوشیدن، و در لباسی که اضافه از وقـایهٔ حرّ و برد و عرض باشد کوشیدن، و اوقات صرف اموری نمودن که مطلقاً دخلی در اعانت را فعین مانع و تحصیل علم ضروری ندارد، محذور خواهد بود؛ زیرا که تمام سبب ترک اعانت، یا قلّت اعانت رافع مانع و تحصیل علم ضروری میگردد، و آن ترک محذور است، پس مؤدّی آن نیز محذور است. و اگر در این حرف تامّل کرده شود نتایج خوب برآن مترتّب میگردد. و از ذکر مقدّمات به همین قدر اکتفا می شود.

والله المعین.

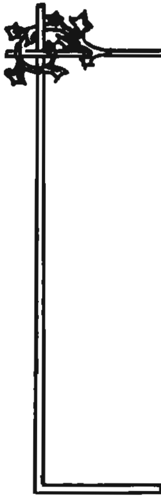
←

رگ جـانـم چـو کـنـگـر مـی نـوازد　　　نـه ظـاهـر بـلـکـه در سـرمـی نـوازد.

(روز بهان پارسی، رشیدی)

فرهنگ معین/۳۱۰۱

●میرفند رسکی
●زهرا گواهی



زیبق

رسالهٔ حاضر تحت عنوان «زیبق و کبریت» مقاله ای است در کیمیا، یا شیمی که در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد در مجموعهٔ ۱۲۵۲ به شمارهٔ [۱۹۳۲۳] رسالهٔ ۷، موجود است و نسخهٔ دیگر آن با شمارهٔ ۲۷۸۰ ص ۱۷۷ ــ ۱۶۷ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی است، و تا کنون به چاپ نرسیده است.

این رساله حاوی مباحثی پیرامون عناصر طبیعی و کیفیت ترکیب و تجزیه آنان بخصوص دو عنصر «جیوه» و «گوگرد» است. و درنگاهی به محتوای آن به چند نکتهٔ مهم برمی خوریم:

●نکته اول: این رساله ضمن بررسی خصوصیات طبیعی عناصر، با دیدگاهی فلسفی وماوراء الطبیعی به عالم طبیعت می نگرد و برآن است که ارتباطی میان عناصر طبیعی و عالم ماوراء الطبیعه برقرار سازد و از آن رو که میرفندرسکی خود عالمِ هر دو علوم است تلاش می‌کند فاصله میان حقایق علوم طبیعی و ماوراءطبیعی را از میان برداشته و طرحی نو دراندازد. آن گونه که می فرماید:

«... نظیر این معنا درعلم الهی که علم ماوراء الطبیعه است درعرف صوفیه ما حقیقت ایشان ظاهر است که آن کبریت است وزیبق است...»

و نیز می فرماید: «... پس اگر این معنا برتو روشن گردد همهٔ رموز حکما برتو فاش گردد؛ زیرا که بیشتر رموز ایشان در این عمل مکتوم است والاّ ترکیب را فاش گفته اند و تفصیل را درمعرض خفا داشته اند و به الهام خدایی بحق گذاشته اند...»

* نکته دوم: حکیم بزرگوارمیرفندرسکی دربیان آنچه که می فرموددربیم و اضطراب بود که مبادا به دست نامحرمان افتد و از سرّ مکتومی که وی پرده از آن برمی دارد درخطا افتند، از این رو در رساله خود مکرّر می فرماید:

«... و حرام است برمن افشای این سرّ تا امروز مرموز بود فاش کردم، استغفرالله العظیم و صلّی الله علی محمدوآله اجمعین الطّیبین الطاهرین»

در جای دیگر می نویسد:

«چون این سرّ فاش گفتم نزدیک بود که از بیم بگدازم. استغفرالله العظیم»

*نکته سوم: ایشان همواره درضمن پرداختن به علوم محسوس و غیر محسوس مبانی اخلاقی و اعتقادی خود را بیان می دارد و برای رسیدن به حقایق والا تر از خداوند یاری می جوید و یا استغفار می طلبد. تکرار حمد و سپاس و یا خواستن توفیق دست یازیدن به حقیقت از خداوند با عبارات زیر به چشم می آید:

«والله علی مانقول وکیل»، «والحمدلله رب العالمین»، «پس می‌گویم و از خدا یاری می خواهم...»

حتی به هنگام رسیدن به حقیقتی دعوت به پرهیزگاری نموده و به آنچه خود در سیره زندگی اش عمل می نمود توصیه می‌کند: «... ای آن که براین سرّ برسی سعی کن که از پرهیزگاران باشی».

البتّه مابرآن شدیم این رساله رابه محک علم شیمی جدید گذشته بر این حقایق مکتوم دست یازیم و از بخش شیمی دانشکده علوم دانشگاه مشهد یاری جستیم، از حاصل همت آنان ان شاءالله بزودی دستاوردهایی از این رهگذر، ارائه خواهد شد.

ناگفته نماند که استفادهٔ مستقیم ازمتن رساله به جهت به کاربردن ایهام و رمز، جز با مطالعه ای گسترده و پا گذاشتن در وادی عزلت و انزوا، برای درک عمیق معانی و اصطلاعات خاص این علم، میسّر نیست. ما چون حکیم گرانقدر میرفندرسکی باید در طلب توفیق الهی باشیم. آرزو کنیم که از باده لطف حق سرمست شده در خرابات شوق او آباد شویم آن گونه که خود میر فرموده:

«گه عرش خدا گویی، گه سوی سماء پویی — آنها که تو می جویی در روی زمین باشد
گر باده خرابت کرد هم باده کند آباد — این خانه خرابان را تعمیر چنین باشد»

زهرا گواهی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

بدان که زیبق آبی است بسته، و کبریت آتشی است بسته. و مقصد مزاج این هر دو است تا به هم آمیخته گردند و غذا گردند، پس تا هر دو گشاده نشوند امتزاج در ما بین ایشان محال باشد و باید که چنین گشاده شوند که غیری در میان ایشان در نیاید؛ زیرا که آن غیر حایل مزاج خواهد بود، واین مبیّن است.

پس ناچار باید که از ذات[1] خود به معاونت خود گشاده شوند. و مفتاح المفاتیح آن باب آتش است که خارج است که اگر چه به صورت غیر است اما به معنی عین است و به دو معنی:

اوّل آن است که چه در عدد و شخص غیر است اما چون در عین زیبق و کبریت نمی افزاید و جُثّهٔ ایشان را زیاد نمی‌کند، پس عین ایشان باشد؛ و معنی دویم و آن معتبر است، آن است که آتش عنصری را که مادّه اشتعال کبریت است، چنان که از پیش گذشت که کبریت آتشی است بسته، پس چنان که کبریت محتاج آتش است آتش نیز محتاج کبریت است، و این سخن نیز روشن است، پس مفتاح المفاتیح که آتش است عین کبریت باشد. و بعد از این روشن خواهد شد که کبریت و زیبق عین یکدیگر است، پس

۱. آب

آتش نیز عین زیبق باشد.

نظیر این معنی در علم الهی که علم ماوراء الطبیعه است در عرف صوفیّهٔ ما حقیقت ایشان[۲] ظاهر است که آن کبریت است و زیبق است و حقیقت آلت باطن است که آتش است و پنهان است، و او واقع است.[۳] و ماده اشتعال او کبریت است، یعنی دود است[۴] نه هر دودی که بوده باشد. اگر به این عالم افتم سخن دراز کشد و از مقصد باز می مانیم[۵]. و مقصد در این فن شریف تحلیل هریک از زیبقین[۶] است، و نخست مفتاح او آتش است.

پس اگر آتش را مسلّط سازند برکبریت او را می سوزاند، و تفصیل میان آب و ارض او واقع نمی شود، پس می باید کبریت را در انبیق زجاج کرد. در میان دیگ آب جوشان بیاویزند تا آتش کسب رطوبت و اعتدال از آب کرده و از دود خود خلاص شد و تطهیر یافته به انبیق برسد و پیکر زجاج[۷] کبریت مانع وصول مفتاح آب عنصری شد[۸] به کبریت برسد و او را از تحلیل باز دارد، پس آتش صرف معتدل[۹] شده از آب متفرق شود و در پیکر زجاج نفوذ کند و کبریت را بگدازاند، لاجرم[۱۰] آب کبریت از خاک کبریت جدا شود و به قبّهٔ اِناء رسیده بیفسرد و از لوله انبیق فروچکد. و مفتاح دویم که نزد این قوم، یعنی عالم صناعت مفتاح اول است از خانهٔ خودش برون آید و در خانهٔ خود هم بگشاید، و این آب اوّل را آب قراح عالم خود خوانند.

پس هرگاه خواهند که این آب قراح را آب حادّ سازند ردّ برتفل خود نمایند و تعفین کنند تا پاره‌ای از تفل خود را حل نماید، پس باز تقطیر رطب مذکور نمایند. و اگر خواهند آب حاد را خلّ ثقیف نمایند دویمین بار تکرار این عمل نمایند. و هر گاه خواهند این خلّ ثقیف را ماءمثلّث نمایند عمل را به سه نوبت رسانند، و این ماءمثلّث اول است که مفتاح دویم عالم ایشان است و مفتاح سیُّم عالم است. و شاید که آب اول را آب دویم، و خل ثقیف را آب سیم، و ماءمثلث را آب چهارم خوانند و همچنین جمعی آب قراح را به

۲. انسان

۳. که کل شیئ فی کل شیئ ظاهر است که این کبریت است و ظاهر است و عبد است و حقیقت اله باطن است که آتش است و باطن است والله است (خ. ل)

۴. هر دودی که باشد. (خ.ل)

۵. پس

۶. زیبق و کبریت است

۷. زجاجی (خ.ل)

۸. شود (خ.ل)

۹. مشتعل (خ.ل)

۱۰. ناچار

حجر تازه ردّ نمایند و هربار حجر را تازه کنند. و طریق اولی افضل است[۱۱]، پس چون تقطیر به سه نوبت انجامید غیر از تقطیر[۱۲] اولی پس ماء المثلث موجود گردید، پس این ماء مثلث را مفتاح و مفتاح مطلق خوانند[۱۳] و این کلید در کنزین[۱۴] است، پس پاره‌ای از این آب به‌قدر معلوم مخلوط به کبریت تازه سازند و در تعفین نهند تا خمیر شود و آب اضافه نمایند و تعفین نمایند تا اجزای[۱۵] صبغی که آن آتش است و سریع الانحلال است در آب مفتاحی حل شود و آب سرخ شود، پس این آب را به‌جر و علقه از کبریت بگیرند و چندان تکرار نمایند که دیگر آب سرخ نشود.

پس آبهای سرخ را جمع نموده تقطیر کنند و ردّ تقطیر کنند تا از صبغ سواد و احتراق منسلخ شود پس زیبق را نیز اندکی از این آب ازمفتاحی می دهند و تشویه و تعفین نمایند تا مکلّس شود، و آب را بر او مسلّط ساخته که مفتاح است و در تعفین گذارند تا همه آن خمیر گردد، پس آب اضافه نمایند و تعفین کنند تا حلّ شود و در تقطیر به این آب یکی شود؛ زیرا که زیبق اصلش از آب است. و اگر همه تقطیر نشود تکرار تعفین و تقطیر نمایند تا همه زیبق حلّ شود و این به حذاقت عامل بسته است، پس آب تازهٔ مثلث را بر ارض باقیهٔ کبریت که صبغ از او گرفته اند مخلوط نمایند و در تعفین گذارند و تقطیر نمایند و تکرار کنند تا این ارض سفید شود و وسخی که داشته باشد به این آب به خارج عالم رود و احتیاج به این آب وسخ گرفته نباشد[۱۶]. و اگر خواهند صبغ مطهر را به بیستُ یک نوبت به تشمیع و تعفین به این ارض مطهّر خورانند تا مشمّع شود و این قایم مقام جسد جدید باشد در باب اعظم، و اگر این ارض را به زیبق محلول به روش مذکور مشمع سازند به تشمیع مذکور پس اکسیر قمر تمام شود، پس دهن مطهَّر به او خورانند به نار معلومه به میزان معلوم مُفَرفر شود، اکسیر شمس تمام شود و این طریق به آب اکبر باشد. و اگر جسد ذهب معدنی را مُکلَّس سازند به تکلیس حکماء به آب زیبق محلول و مشمّع سازند به صبغ مذکور به طریقه مذکور، در این صورت احتیاج به تطهیر ارض ندارد بلکه این ارض باقیه را به زیبق محلول مخلوط می سازند و تعفین

۱۱. و آن میزان به عقل است و به فکر عمیق مرا مجال گستاخی نبود در افشای سرّ ربوبیّت و عمل در این مقصد اصلی مکتوم است. والله اعرف.

۱۲. تفل اوّل

۱۳. حاشیه و مفتاح اوّل چون تقطیر به سه نوبت انجامید ماء حاصل شود اوّل آب را از آتش بگیر.

۱۴. کنز نیست

۱۵. همه او از صبغی که آتش است.

۱۶. پس حاصل شد دهن مطهّر که صبغ مطهر است و زیبق محلول و ارض مطهر (حاشیه)

می نمایند و تقطیر می‌کنند تا لاجزءله گردد، پس تزویج می نمایند، پس تفصیل می نمایند، پس اکلیل تحصیل می نمایند و با جسد[۱۷] ذهب مرده[۱۸] مذکور ترکیب خالد می نمایند، و این طریق اوسط و جادّه وسطی است، و اگر طی بعضی از مقدمات نمایند چون جزء یاپس لاجُزءله شود او را تصعید نمایند و نفس را بسوزانند، و خلاصه ارض و زیبق و کبریت را ارتفاع نمایند و به زمان نزدیک به اکلیل غلبه برسند و این اکلیل را به اصبغ مطهّر می آمیزند تا مشمّع شود و با جسد سابق ممزوج[۱۹] مشمع مزاج می دهند و این باب اصغر است والله علی مانقول وکیل[۲۰].

وجمعی وهلهٔ اول کبریت را با زرنیخ جمع می‌کنند و صبغ از هردو به یکدفعه می‌گیرند؛ زیرا که صبغین ممزوجین[۲۱] است؛ زیرا که زرنیخ و کبریت یک ذات و یک شخص اند، غایتش صبغ کبریت ارفع و اکثر است. وارض باقیه هردو را ارض می دانند، و این طریق اسلم است، و حرام است برمن افشاء این سرّ، تا امروز مرموز بود فاش کردم، استغفرالله العظیم وصلّی الله علی محمد وآله اجمعین الطیبین الطّاهرین.

اما کبریت زیبق ما ازین معنی معلوم شد که زیبق و کبریت عامّه نیست، پس صفت آتش آفتاب، صفت یعنی در بساطت و درعدم اختلاط به دود. و تا آب حایل نشود این معنی صورت نبندد و دیگر آفتاب آن که نضج می دهد از اول جَدْی تا اول سَرَطان که نصف دوره است در تَرَقّی است و از اوّل سرطان تا اول جدی در تَنَزّل است، خاتمه بالخیر مخفی نماند که در تعفین حکماء تکلیس و دَقّ و طبخ و هَدْم و تصعید و تقطیر و حلّ و عقد همه مندرج است[۲۲] و وزن در اشیاء مناسب طبع است و آن میزان به عقل است نه به سنگ و مثقال و مدت رسیدن به انتهای هر کار است چنانچه به آن رسیده اند، یا نشان داده اند. و الحمدلله ربّ العالمین.

طریق دستور کبریت محمّر

پس آب را از آتش بگیر، یعنی کبریت را بسوزان به نار عذاب[۲۳]، یعنی به آتش آبی که آن تقطیر حکماست. بدان که اگر اورا به آتش صرف بسوزانی هیچ از او باقی نمی ماند

۱۷. و ماء الهی را نشیب می نمایند صح
۱۸. مزوّج (خ.ل)
۱۹. مزوّج (خ.ل)
۲۰. یوسف (۱۲) ٦٦
۲۱. ممتزجین (صح)
۲۲. چنانچه با روش دل مخفی نماند. خاتمة الخاتمه. (صح)
۲۳. عذب. ط.

تا عالی از سافل ممتاز شود. و مقصود امتیاز اجزای اوست تا اخراج غیر مشاکل توان نمود و توقیر میانه مشاکل توان نمود تا آن که جسدی گردد زود گداز چنان که بود سواد و احراق و احتراق در او نماند.

شرح کلام

پس گفتیم: اوّل آب از آتش بگیر تا صورت آتش کبریتی از آبی که مضمر در ذات اوست فرو می رود. و اگر آتش او را به آبی غیر از آب مضمر که در ذات خود دارد فسرده سازی چنان می میرد که هرگز زنده نمی شود، پس محتاج شود که آب او را از جسد او جدا کنیم. دانستیم که تفصیل کار آتش است و از آتش صرف آب او را از آن نمی توان گرفت، پس حجاب ساختیم آبی را در دیگ تا آتش به واسطه در او رسد و کسب رطوبت از آب نماید، بخاری شود و نامش هوا گردد و در پیکر کبریتی عبور نماید و او را منحلّ به دودی که علّت وجود اوست بلکه مادّه و صورت مراد[24] عنصر عالم اکبر اوست سازد و به حکم جنسیت رطوبتی که در این دود است به این بخار بیامیزد، و چون در قُبّهٔ اِناء رسد بیفسرد و فرو چکد و چندان که این عمل تکرار یابد و این آمیزش مکرّر شود هر بخاری که در این دود باشد به این بخار[25] مجتمع شود، یعنی بخار مفصّل مزبور.

پس چون کار به جایی رسد که هر چند تقطیر ورد تقطیر کنی هیچ در وزن آب نیفزاید تمامی آب قراح حاصل شده باشد، پس ناچار این آب قراح را به ارضهٔ خودش ردّ نموده به آتش تعفین نرم که همان آتش بخاری است اما آهسته تر است و به حیثیتی است که تَر را از خشک جدا نمی توان کرد، پس چون چندی برآید اجزای ارضی مُحرّا شود و هر چه مُحرّا شود حقیقت نفس باشد، چندان نیز این عمل تکرار باید کرد که هیچ از حقیقت نفس در ارض نماند پس این ارض باقیه باشد به دو معنی، و معنی اوّل و این معنی معتبر است، یعنی دایم در طبعش ثبات باشد؛ معنی دویّم آن که از آب خود جدا گشته باشد و از او باقی مانده باشد.

پس اگر این معنی بر تو روشن گردد همه رموز حکماء بر تو فاش گردد؛ زیرا که بیشتر رموز ایشان در این عمل مکتوم است و الا ترکیب را فاش گفته اند و نوشته اند و تفصیل را در معرض خفا داشته اند و به الهام خدایی به حق گذاشته اند.

ایضاً و همچنین آمدیم بر سر این که اگر خواهی آب قراح را که در این عمل مذکور حامل نفس شده و به حکم مشاکلت پاره ای از ارض خود را حل کرده و نامش نفس خود

۲۴. مواد. (خ.ل)

۲۵. آن بخار اوّل. ط.ل.

گذاشته آب بوده و هوا شده، الحال می خواهد که آتش شود تا عنصر آتش نیز ظاهر گردد و به حقیقت کبریتی خود باز گردد و تا تواند در قرین خودش که زیبق است تأثیر کند و از او نیز آبی حاصل نماید تا هر دو آب بهم آمیخته تواند شد که غذا گردد.

پس باید ارض او را به تصعید یابس لطیف ساخته تا تواند به آب پیوند گرفت، و این آب را تند کرد تا این آب نامش آتش شود[۲۶]، و ماءُ نارهُ توانی گفت. و نباید ترسید از تصعید یابسِ آتش؛ زیرا که مدّعا در صنعت اظهار چهار طبع است: اول آب حجر؛ دویم دهن حجر؛ سیم ارض حجر؛ و این هر سه حاصل شده، پس اگر از ارض پاره‌ای به نار عذاب بسوزد آنچه از او مُصعّد شود همان حقیقت ارض خواهد بود و چون از شدّت آتش صرف به بالا رفته حکم آتش صرف خواهد داشت و آب قراح را تندتر خواهد کرد؛ زیرا که از دخول هوا در او که نفس است پاره‌ای تند شده الحال از دخول آتش که ارض است کمال حِدّت و خواصّ آتش کسب خواهد نمود، پس قدرت پیدا خواهد کرد که در زیبق اثر کند و او را حلّ نماید، ولیکن تا او را عقد ننماید حل ننماید؛ زیرا که اوّل نوبت به حکم مشاکلت اخراج آب از او می کند، پس زیبق را خشک می نماید، پس به آتش عنصری که ازاین ملایم تر[۲۷] باشد همین آب را بر زیبق معقود مسلط می گردانیم تا به حکم مشاکلت در ارض معقود خودش تأثیر می‌کند و او را حلّ می سازد، پس او را[۲۸] تقطیر می نماییم تا آب از ارض جدا گردد، این آب را چندان بر زیبق این ارض ردّ می نماییم که هر چه در حقیقت ارضی او نیز حلّ شود[۲۹] و به این آب بیاید و نفس زیبقی و نفس کبریتی متّحد شود، پس این آب مرکّب از ارضین باشد، یا اگر خواهی بگو که مرکّب از نفسین باشد، یا خواهی بگو که مرکّب از روح و نفس باشد و این ارض مرکّب از ارضین؛ ارض زیبق و کبریت باشد؛ زیرا که چون این آب اِلهی حل پاره‌ای از ارض زیبق نموده و ارض زیبق نیز به عوض پاره‌ای از نفس کبریتی را در خود ثابت ساخته، پس چون هر دو به صورت هم برآمدند پس این باره از زمان هنگام تزویج است. و عمل مکتوم را همه صریح نوشته ام و گفته ام: الّا اخراج صبغ، پس می‌گوییم و از خدا یاری می خواهم که چون آب قراح، که مقطر اول باشد، کسب دُهنیّت از مقطر دویّم کرد و نفس کبریتی که حقیقت آن است در خود پنهان کرد اگر این نفس را توان از این آب جدا کرد صبغ خواهد بود؛ زیرا که چون هوا از آب جدا شود ناچار رنگ آتش گیرد؛ زیرا که مانع از ظهور رنگ آتشی او آمیخته به آب بود، چون از آب خلاصی یافت به

۲۶. در حق او (صح)

۲۷. کند (خ.ل)

۲۸. دو (خ.ل)

۲۹. شده باشد(خ.ل)

حقیقت اول خود که حقیقت آتشی باشد که آن حقیقت کبریت غبیط است خواهد رسید.

پس دانستیم که به آتش صرف تفصیل ممکن نیست؛ زیرا که ادنی[۳۰] آتش تفصیل آتش تقطیر است و اینها[۳۱] در آتش تقطیر بهم پیوسته اند، پس چون[۳۲] از آتش تقطیر از هم جدا گردند پس محتاج شدیم به آتش هوایی، یعنی آتشی که گرمی او از هوای تابستان گرم‌تر نباشد تا همچنان که نشف رطوبت می‌کند و رطوبات را مضمحل و متلاشی و معدوم می‌گرداند او نیز این رطوبات را از ذات این دهن برچیند، وخلاصه سخن این باشد که این چیزتر را خشک گرداند نه به این معنی که خشک را ازتر جدا گرداند، بلکه به این معنی که حقیقت‌تر را حقیقت خشک گرداند و این است که حکماء دو نفس نام برده‌اند: نفس رطبه و نفس یابسه؛ نفس رطبه، دُهن و نفس یابسه، صبغ باشد، سبحان الله. می توان گفت که این همه یکی باشند، اینجا سرّوحدت حجر آشکارا گردد. و آتش هوایی همان آتش تعفین است اما در قرع وانبیق، نه در قرع عمیا. و چون این سرّ فاش کردم نزدیک بود که از بیم بگدازم. استغفرالله العظیم. ای آن که به این سرّ برسی سعی کن که از پرهیزگاران باشی. و دیگر دراین میان کار جسد جدید خام است؛ زیرا که ذهب هر چند روح و نفس متحدّاند اما در آتش سبک نمی‌گدازند، پس مشکل است که میانه او واین آب امتزاج بهم رسد، ناچار او را زود ذوب باید کرد، پس به این آب که همان حقیقت اوّل ذهب است و مرکب از نفس زیبق و نفس کبریت است، و آتش[۳۳] تعفین رطب بر او مسلط ساختیم تا او را مهیّا ساخت. پس چون نیک مهیا شد آب را از او تقطیر نمودیم، پاره‌ای از آن را حلّ ساخت، همراه خود آورد. چندان تکرار این تقطیر نمودیم که دیگر از ذات ذهب حلّ نتواند شد.

پس در این هنگام مهیّاست و این است تعلیق. حکماء می گویند: از بیست و چهار چهارده می ماند و ناچار چیزی از آب نیز در ذات او عقد شده خواهد بود به حکم مشاکلت، پس زود ذوب شده خواهد بود، پس به نفس یابسه که صبغ است او را تشمیع می نماییم تا مُفَرْفَرْ می شود و پس این زمان زمان ترکیب خالد است و به آب اصغر است و احتیاج به اکلیل و طریق وسطی که موقوف بر تعفین و تفصیل است ندارد، بلکه این ارض مشمع مفرفر را تصعید می نماییم، حکم اکلیل غلبه دارد؛ زیرا که از زیبق وکبریتی خواهد بود که در این ارض مانده در وقت نار تقطیری و در این تقطیر به آتش که نامش تصعید است به حکم غلبه

۳۰. اوّل

۳۱. از(خ.ل)

۳۲. و از آتش تقطیر از هم جدا نمی گردند. (خ.ل)

۳۳. و در آتش. (خ.ل)

آتش از ارض جدا خواهد شد و پاره‌ای از ارض را با خود به بالا خواهد برد، پس حقیقت اکلیل غلبه حاصل خواهد شد.

پس بگیر از این ارض جُزوی و سُدسی ازین نوشادر جنسی به او بخوران تا تشمیع تمام یابد، و بگیر ده جزّو از این آب و بریز جزوی از این آب[۳۴] دراو تا بجوش آید، و بنه شیشه را بروی آب فاتر[۳۵] تا فرو نشیند، پس اگر خواهی بار دیگر تقطیر کن تا مشبّب گردد، پس بگیر جزو دیگر از نوشادر و با نفس یابسه سه مقابل[۳۶] او و مزاج ده[۳۷] به آتش تشمیع و او را به کمال تشمیع برسان، پس جمع کن میانه او و میان نفس یابسه که با نوشادر مزاج داده و این باب اصغر است. پس اگر خواهی که او را به باب اوسط برسانی ترکیب آن را صاحب مکتسب روشن گفته است. و باب اعظم بعد از این به توفیق الله تعالی بیان خواهد شد والسلام.

و امّا اگر خواهی که راه را از این کوتاهتر نمایی بگیر از آب داخل و خارج که مرکّب از آب کبریت است و از روغن کبریت است و از ارض کبریت مصعّد است که او نیز قوّه نوشادر اکلیلی دارد و زیبق را به آن حلّ کن چنانچه اول زیبق را عقد نمایی پس آب[۳۸]زیاده سازد و او را حل نمایی چنانچه تفصیلش معلوم شد، پس اگر بماند پاره‌ای از زیبق که حل نشودتر از یان ندارد، زیرا که آنچه از ارکان است حقیقت زیبق است و پاره‌ای از زیبق که محلول شده مدّعا حاصل شده، پس چون از این[۳۹] زیبقین که شرقی و غربی اند متّحد شده اند می باید که ارض جدید را به حِصّه ای از آن در نار تعفین تکلیس نمایی؛ زیرا که به حکم مشاکلت کلّ این آب در کلّ این ذهب غوص می کند و او را از هم می ریزاند، پس آب را ازو تقطیر نما به پیوست تا آنچه از ارض مقدور باشد همراه خود ببرد و ارض منقض شود به نقض صالح، پس او را بیست و یک نوبت تشمیع نمایی به این آب و نهایت مرتبه این تشمیع آن است که از صورت طینی به صورت مومی رسد و بگدازد و خشک نشود، پس کبریت[۴۰] دیگر هم چنان که گداخته[۴۱] و گرم است آب را گرم نموده به او بخوران تا مشمع

۳۴. شب

۳۵. فاطر

۳۶. مثقال. خ.ل

۳۷. مزاج ده به آتش تشمیع برسان، پس جمع کن میان او و بگیر از این نفس یا بس و در مقابل ارض تام تشمیع او به کمال برسان، پس جمع کن میان نفس یابسه که با نوشادر مزاج داده و این باب اصغر است. خ.ل

۳۸. آتش. خ.ل

۳۹. آن. خ.ل

۴۰. کرّت. خ.ل

۴۱. گداختیم. خ.ل

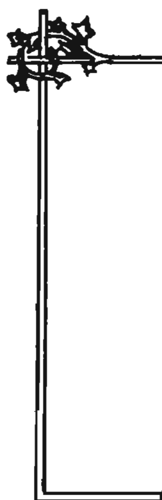
مذکورنیفسردوکون بطیٔ[۴۲] نگردد، واین عمل چندان تکرارشود که هرمرتبه تشمیع اوزیاده‌تر گردد تا آن که محلول شود؛ زیرا که نهایت مرتبه تشمیع بدایت مرتبهٔ تحلیل است. و حرام است بر من انشای این سرّ، تا امروز مرموز بود، فاش کردم استغفرالله العظیم.

و اگر چندان حلّ و عقد نماید که خواهد پس آتش این حلّ و عقد زیاده از آتش تشمیع است و این نیز به‌قرع و انبیق لوله‌دار حاصل می شود و حاصل این حل و عقد نیز خشک را تر کردن و تر را خشک کردن است. و ناره حضان را محل مگذار، فافهم و اعرف، بعد از آن میزان طرحش را مپرس. قطره بر قنطار بلکه بیشتر افتد و سپس قهر آید بر او از قضای روزگار و از قدر[۴۳].

۴۲. بطیئی

۴۳. در رساله پس از این مطالبی به عربی به قدریک صفحه و نیم به نقل ازمیرفندرسکی دربارهٔ اکسیرنقل شده که به رساله ما ارتباط ندارد.

● ـ مولانا وحیدی
● ـ محمّدعلی دوست



مختصر وحیدی در عروض

مولانا «وحـــیـد»، یا «وحیـدی» از سخنوارن دانشمند و معروف سدهٔ دهم هـ.ق تبریز است.

به علت مسافرتها و طول اقامت درقم او را قمی نیز نوشته اند. مؤلفانِ «دانشمندان آذربایجان» و «شهـر آشوب در شعر فارسی» قول صاحب «خلاصه الاشعار» را چنین نقل کرده اند: «مولانا وحیدی اگر چه اصل وی از تبریز است امّا در قم ساکن بوده و بیشتر او را قـمی می دانند. از اقران انصاری (قمی) است و میان او و «مولانـا حیرتی» معارضه و مشاعره واقع شـده و هـمدیگر را هـجـو کرده اند. ابیـات آبـدار و اشعار همـوار بسیار دارد، خصوصاً شهرانـگیزی که از برای مردم تبریز گفته در نهایت خوشی و غایت شهرت است. مـردمـی کـه وی را دیده اند، اخلاق حـمـیـده و اطوار پسندیدهٔ او را تـعـریـف می‌کنند، در شناخت اشعار و علم عروض و قافیه صاحب وقوف است. و در نظم غزل قدرت تمام ظاهر می نمـوده است. در آخر عمر بـه گیـلان رفته و در شـهـور سـنهٔ ۹۲٤ جرعه کلّ نـفس ذائقة الموت سرکشیده است.

تألیفات:

۱. جمع مختصر = مختصر وحیدی (همین رساله)

این رسـالـه در عروض و قافیـه نوشـته شده است و در اکثر بلاد عراق و آذربایجان مشهور اسـت و ابیـاتی از وی در ایـن رساله آمـده است. ایـن رسالـه را برای بردارزاده اش نگاشته. نسخه هـای متعدّد و معتبر خطّی آن در کتابخانه های ملّی تبریز (به شماره ۲۸۸۵

و تاریخ تحریر ۸۵۰ ق)، مجلس، سپهسالار، دانشکده حقوق، دانشکدهٔ الیهات، دانشگاه تهران، ملک، آستان قدس رضوی و در خارج از کشور: لنین گراد (مورخ ۹۲۲ ق.)، ایاصوفیه (مورخ ۸۵۵ ق.) استانبول، قاهره

۲ــ بدایع الصنایع

نسخ آن در دارالکتب قاهره و کتابخانه دکتر مفتاح (تهران) و کتابخانه رضویه موجود است.

۳ــ عشقیه

رساله ای است عرفانی درعشق وعاشقی و تأویلی از حدیث کنت کنزاً مخفیاً... در هشت رمز. دو نسخه از این رساله در کتابخانهٔ ملک به شماره های ۲۳/ ٤۰٥۳ با تاریخ ۹٤۰ و دیگری به شمارهٔ ۳٦/ ٥٦۸٥ نستعلیق ۱٦ محرم ۱۰۱۰ موجود است.

٤ــ اعمال قوافی

در یک فاتحه و چهارده اسلوب و یک خاتمه در قافیه شناسی است. نسخه آن در کتابخانه دانشکده الهیات به شماره ۲/ ۱٦٦ ب: نستعلیق ۱۲٤۸ همراه جمع مختصر هست.

٥ــ مفتاح الصنایع.

در بیست و سه فصل است. نسخه ای از آن در دانشکده الهیات به شماره ۳/ ۱٦٦ همراه، «جمع مختصر»، «اعمال قوافی»، «قواعد معما» موجود است.

٦ــ دیوان اشعار

به نوشته مرحوم تربیت در کتابخانهٔ اسعد پاشای استانبول هست. که به ابیاتی از سروده های وی اکتفا می‌کنیم.

شکر الله که بهر شهرانگیز — از هری آمدم سوی تبریز
تا به وصف بتان تبریزی — همچو طوطی کنم شکرریزی
نازنینان به ناز و محبوبی — در کمال لطافت و خوبی

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس بی‌قیاس واجب التعظیمی را، که به تشریف نطق انسان را مشرّف ساخت. و کلام‌موزون و علم اوزان را موهبت فرمود. و صلوات نامیان برمحمد مصطفی و آل و اصحاب او باد.

بدان که این مختصری است از منشآت وحید تبریزی در علم عروض و قافیه و صنایع شعر، که از برای برادرزاده خود تألیف کرد تا بدین مقدمه در اوزان شعر مدخل کند، و حدود قافیه بشناسد، و صنایع شعر بداند. و این رساله را «جمع مختصر» نام نهاد.

اکنون بدان که شعر کلامی است موزون؛ و موزون را میزانی باید تا صحیح ان از مکسور بازدانند؛ و میزان شعر عروض است. و عروض چوبی را گویند که در میان خیمه نهند تا خیمه بدان قایم شود و عروضیان رکن آخر را از مصراع عروض خوانند، چنانچه قیام بدان چوب باشد قیام بیت شعر نیز بدان رکن بود که چون آن رکن گفته شود معلوم گردد که آن شعر از کدام بحر است. سالم است یا غیر سالم، اگر چه در باب عروض استادان را اقاویل بسیار است امّا قول صحیح آن است که آن را عروض از آن گویند که معروض، علیه شعر است و شعر را براو عرض کنند تا زاید و نقصان آن پدید آید و بنای عروض برمتحرّک و ساکن باشد و متحرک آن پیش از ساکن باشد و حرف اوّل آن متحرک و حرف آخر آن ساکن باشد و متحرّک حرفی بود که اعراب دارد، و ساکن حرفی بود

که اعراب ندارد، و اعراب دو گونه بود: معروف و مجهول. معروف چون ضمّه نور و حور، و مجهولش چون غور و شور. و کسرهٔ معروف چون مشیر و سیر و همه اعراب را از این قیاس گیرند. و این متحرک و ساکن براسباب و اوتاد و فواصل میگردد، که ادوات اجزاء عروضند، و ارکان بیت برآن مترّتب شود، و بیت را از آن خوانند که بیت شعر را به بیت شعر مانند کرده‌اند و بیت شعر خانه باشد که از موی بافته باشند، یعنی از پلاس و آن خانهٔ عرب صحرانشین باشد و ترکیب آن از ریسمان و میخ و پلاس بود که بالای آن پوشند، واگرچه آن‌رازمین و سقف و چهار حد هست بیت شعر را نیز اینها هست که زمین آن قافیه و سقفش معنی که در آن قصد کرده شود، و حدود آن چهار رکن. دو مصراع بود، که در یک بیت مترّتب شود، و آن چهار حد را چهار رکن نام نهاده‌اند[۱]:

چهار رکن رکن اول مصراع اول را صدر خوانند، و آخر مصراع اول را عروض گویند، و اول مصراع دوم را ابتدا، و آخر را ضرب. و آنچه میان صدر و عروض و ابتدا وضرب واقع شود، حشوش گویند. پس شعر را قافیه زمین و معنی سقف. و حدود چهار رکن بود و صنایع تکلّف خانه بود چون نقاشی و بندگیری و کاشی کاری و چنانچه به خانه از در درآیند، به شعر از مطلع در آیند. و مطلع بیتی بود که در اول شعر آید و هر دو مصراع آن قافیه داشته بود. و مصراعی که آن قافیه ندارد. و آن را خصی خوانند، و دو مصراع دری را گویند که آن دوپاره بود که هرطرف را از آن درمصراعی خوانند، و اگر ترکیب بیت شعر برریسمانها و میخ ها و پلاسها قائم است بیت شعر نیز اسباب و او تا دو فواصل مدار دارد.

«در بیان سبب و وتد و فاصله»

سبب دو گونه شود: سبب خفیف و سبب ثقیل. سبب خفیف دو حرف بود: یک متحرک بود، و ساکنی در آخر، چون دَرْ. و سبب ثقیل دو متحرک بود چون نَمَم. و وتد نیز دوگونه بود: وتد مفروق، و وتد مجموع. وتد مفروق دو متحرک بود و ساکنی در میان چون عشق. و وتد مجموع دو متحرک بود و ساکنی در آخر چون تُوأَمْ. و فاصله نیز دوگونه بود: فاصلهٔ صغری و فاصله کبری. امّا فاصله صغری سه متحرک و ساکنی در آخر چون «بِنِگَرْ». و فاصله کبری چهار متحرک بود و ساکنی در آخر چون «بِگَرَمَتْ». و اینها یک مصراع

۱. ن + چهار رکن

می شود.

مصراع

«در غم عشق توام بنگر بکرمت»

و از ترکیب و تقدیم و تاخیر سبب و وتد و فواصل افاعیل و تفاعیل حاصل آید.

بیان ترکیب اجزای سالمه

از ترکیب یک سبب خفیف و یک وتد دو جزء آید. اگر وتد برسبب خفیف مقدم داری فعولن آید به وزن «دلَمْ کُوْ». واگرسبب بروتد مقدم داری فاعلن بروزن «کودلم». و این هر دو جز را خماسی خوانند. و از ترکیب دو سبب خفیف و یک وتد مجموع سه جز آید. اگر وتد بردوسبب مقدم داری مفاعیلن آید بروزن «مرادل کو». واگروتد مؤخّرداری مستفعلن آید بروزن «کودل مرا». و اگر وتد میان دو سبب آری فاعلا تن آید بروز «کومرادل». و از ترکیب فاصلهٔ صغری و یک وتد مجموع دو جز آید. اگر وتد برفاصله مقدمه داری مفاعلتن آید. بروزن «بیابَرَمَنْ». و اگر وتد مؤخر داری، متفاعلن آید بروزن «بَرمن بیا». و از ترکیب دو سبب خفیف و یک وتد مفروق یک جزء آید و آن مفعولات بود بروزن «وَرْدِه باوه». و فاصله کبری را در اصل عروض مثالی نیست ولی از مستفعلن که بر زحاف خبل «سین و فا» بیفتد، متعلن بماند. که فعلتن بجای آن نهند و آن را مخبول خوانند، و آن فاصله کبری بود. و از مفعولات نیز بحر اصلی نشود مگر با اجزاء دیگر بکار برند.

و در مفعولات استادان را اختلافی است که از اجزای اصل است، یا نه؟ و از این هفت جزء که اجزاء اصل اند هفت بحر شوند. و آن: هزج، رجز، رمل، وافر، کامل، متقارب و متدارک باشد. و از ترکیب این اجزا با یکدیگر دوازده بحر شوند. و آن: سریع، منسرح، خفیف، مضارع، مجتثّ، مقتضب، طویل، مدید، بسیط، غریب، قریب، و مشاکل باشد.

غرض آن که مجموع بحور نوزده اند، و اینها بردو قسم اند: متحدالاجزاء، مختلفة الاجزاء. متحد الاجزاء آن است که ترکیب اجزاء آن از یک جزء باشد و آن هفت است که در نظم بسته اند:

رمل و وافر و کامل متقارب وانگه   متدارک هزج و هفتم آن بحر رجز

و مختلفه الاجزاء آن است که ترکیب اجزاء آن از دو جزء مختلف باشد و آن دوازده است:

قطعه

طویل و مدید و بسیط و قریب　　سریع و مضارع و دیگر غریب
مشاکل و مجتثّ پس آنگه خفیف　　دگر منسرح مقتضب ای ظریف

و از این نوزده بحر پنج بحر خاصه عرب است که عجم در آنها شعر کم گویند، و آن: وافر، و کامل، طویل، مدید و بسیط بود. و سه بحر خاصه عجم است، که عرب در آن شعر نگویند، و اینها: غریب، و قریب، و مشاکل بود. و دیگرها مشترک باشد میان عرب و عجم.

اسامی بحور و اعداد و اجزاء آن

ــ بحر هزج در اصل مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن باشد.ــ در هر مصراعی بحر رمل در اصل: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن باشد.ــ در هر مصراعی بحر کامل در اصل: متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن باشد.ــ در هر مصراعی بحر متقارب در اصل: فعولن فعولن فعولن فعولن باشد.ــ در هر مصراعی بحر متدارک در اصل: فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن باشد.ــ و در هر مصراعی بحر سریع در اصل: مستفعلن، مستفعلن، مفعولات، مستفعلن باشد ــ دوبار بحر منسرح در اصل: مستفعلن، مفعولات، مستفعلن مفعولات باشد ــ دوبار. بحر خفیف در اصل: فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن، مستفعلن باشد ــ دوبار. بحر مضارع در اصل: مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن فاعلاتن باشد ــ دوبار. بحر مجتثّ در اصل: متسفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن باشد ــ دوبار. بحر مقتضب در اصل: مفعولات مستفعلن مفعولات مستفعلن باشد ــ دوبار . بحر طویل در اصل: فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن باشد ــ دوبار. بحر مدید در اصل: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن باشد ــ دوبار. بحر بسیط در اصل: مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن باشد ــ دوبار. بحر غریب در اصل: فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن باشد ــ دوبار. بحر قریب در اصل: مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن باشد ــ دوبار. بحر مشاکل در اصل: فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن باشد ــ دوبار. چون ترکیب اجزاء و اسامی و اعداد بحور معلوم گشت، بدان که چیزی چند نیز هست که به اجزای اصلی درآید، تا متفرّعات از آن منشعب گردد، و آن را زحاف خوانند، و جمع آن را از احیف گویند.

و زحف در لغت از اصل خود دور افتادن بود. و در اصطلاح آن است که اجزاء سالمه را از حال خود بگردانند، یعنی در آنجا تزاید و نقصان پدید آید. و استادان عرب و عجم زحاف را سی وپنج آورده اند: بیست و دو موضوع عرب، و سیزده موضوع عجم، و آنچه ما را بکار آید بیاریم.

اسامی از احیف: ۱ــ کف ۲ــ قصر ۳ــ حذف ٤ــ خَرْم ۵ــ خَرَبْ ٦ــ قبض ۷ــ شتر ۸ــ هتم ۹ــ جب ۱۰ــ زلل ۱۱ــ بتر ۱۲ــ خبن ۱۳ــ طی ۱٤ــ قطع ۱۵ــ شکل ۱٦ــ صلم ۱۷ــ تشعیث ۱۸ــ جحف ۱۹ــ حذّذ ۲۰ــ جذع ۱۲ــ رفع ۲۲ــ سلم ۲۳ــ خبل ۲٤ــ ثرم ۲۵ــ نحر ۲٦ــ وقف ۲۷ــ کسف ۲۸ــ اسباغ ۲۹ــ اذاله ۳۰ــ ترفیل.

بیان از احیف، هم لغوی و هم اصطلاحی

کف/ در لغت باز داشتن بود، و در اصطلاح آن است که اجزاء سباعی که آخر آن سبب خفیف بود ساکن آخر بیفتد ولی حرکت ماقبل باقی باشد، و این در مفاعیلن و فاعلا تن بود که از مفاعیلن مفاعیل بماند، و از فاعلا تن فاعلات بماند، و این را مکفوف خوانند.

قصر/ در لغت کوتاه کردن بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که آخر آن سبب خفیف باشد ساکن آخر بیفتد و متحرک ماقبل ساکن شود و این در مفاعلین و فاعلا تن و فعولن بود که از مفاعیلن مفاعیل، و از فاعلا تن فاعلات. و در فعولن فعول بماند و آن را مقصور خوانند.

حذف/ در لغت انداختن بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که آخر آن سبب خفیف باشد آن سبب خفیف بیفتد، و این در مفاعیلن و فاعلا تن و فعولن بود که از مفاعیلن مفاعی بماند، فعولن بجای آن بنهند. و از فاعلا تن فاعلا بماند، و فاعلن بجای آن بنهند و از فعولن فعو بماند، فَعَلْ بجای آن بنهند. و اینها را محذوف خوانند.

خَرْم/ در لغت دیوار بینی بریدن بود، و در اصطلاح آن است که از اول مفاعیلن میم بیفتد فاعیلن بماند. مفعولن را به جای آن بنهند آن را خرم خوانند.

خرْب/ در لغت ویران کردن بود، و در اصطلاح آن است که مفاعیلن را میم از اول بیفتد. و نون از آخر فاعیل بماند؛ مفعول را به جای آن بنهند، و آنرا خرب خوانند.

قبض/ در لغت گرفتن بود، و در اصطلاح آن است که حرف پنجم آن ساکن بود بیفتد و این در مفاعیلن و فعولن بود که از مفاعیلن مفاعلن بماند، و از فعولن فعول بماند، و اینها را مقبوض خوانند.

هتم/ در لغت دندان پیش کسی انداختن، و در اصطلاح آن است که از مفاعیلن سبب آخر بیفتد و در سبب دیگر ساکن بیفتد و متحرّک ساکن شود مفاع بماند، فعول را به جای آن بنهند و آن را اهتم خوانند.

جب/ در لغت خصی کردن بود، و در اصطلاح آن است که از مفاعیلن دو سبب خفیف از آخر بیفتد مفا بماند، فعل را به جای آن بنهند و آن را مجبوب خوانند.

شتر/ در لغت عیب کردن بود، و در اصطلاح آن است که از مفاعیلن میم و یا بیفتد به جزم و قبض فاعلن بماند، و آن را اشتر خوانند.

زلل/ در لغت بی گوشتی ران زنان بود، و در اصطلاح آن است که از مفاعیلن اهمّ که مفاع مانده بود میم نیز بیفتد فاع بماند و آن را ازلّ خوانند.

بتر/ در لغت دم دنباله بریدن بود، و در اصطلاح آن است که از مفاعیلن زلل که فاع مانده بود عین نیز بیفتد فا بماند، فع را بجای آن بنهند و آن را ابتر خوانند.

خبن/ در لغت فراشکستن جامه بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که اول سبب خفیف بود حرف دویم آن که ساکن است بیفتد، و این در مستفعلن و فاعلا تن و مفعولات و فاعلن بود که فاعلا تن را الف بیفتد فعلا تن شود. و مستفعلن را سین بیفتد متفعلن بماند، مفاعلن به جای آن بنهند. و از مفعولات فا بیفتد معولات بماند، مفاعیل را به جای آن بنهند و فاعلن را الف بیفتد فعلن بماند. و اینها را مخبون خوانند.

طیّ/ در لغت در نور دیدن بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که حرف چهارم آن ساکن باشد آن حرف ساکن بیفتد آن در مستفعلن و مفعولات آید که از مستفعلن مستعلن بماند مفتعلن را به‌جای آن بنهند. و از مفعولات مفعلات بماند، فاعلات را به‌جای آن بنهند و آن را مطوی خوانند.

قطع/ در لغت بریدن اندام بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که آخر آن وتدِ مجموع باشد حرف ساکن بیفتد و متحرک که پیش از ساکن بود ساکن شود واین در مستفعلن و فاعلن بود که از مستفعلن نون بیفتد و لام ساکن شود. مستفعل بماند مفعولن را به جای آن بنهند. و از فاعلن نون بیفتد و لام ساکن شود فاعل بماند فَعْلن به جای آن نهند، و آن را مقطوع خوانند.

شکل/ در لغت دست و پای چهارپای به اشکال بستن بود. و در اصطلاح آن است که از فاعلا تن الف از سبب اوّل بیفتد و نون از سبب آخر بیفتد فعلات بماند به ضمّ تا و آن را مشکول خوانند.

صلم/ در لغت گوش بریدن بود، و در اصطلاح آن است که از فاعلا تن سبب آخر بیفتد و وتد قطع شود، یعنی که ساکنش بیفتد و متحرک که پیش از ساکن بود ساکن شود فاعل بماند فعْلُن به‌جای آن بنهند و از مفعولات وتد مفروق بیفتد مفعو بماند فعلن به‌جای آن بنهند و آن را اصلم خوانند.

تشعیث/ در لغت پژولیده شدن بود، و در اصطلاح آن است که فاعلا تن را مخبون سازند تا

فعلا تن شود. پس حرف دویمش را ساکن سازند تا فَعْلا تن گردد مفعولن به جای آن بنهند، و آن را مشعّث خوانند.

جحف/ در لغت چیزی از جای پاک بردن بود، و در اصطلاح آن است که فاعلا تن را مخبون کنند تا فَعِلا تـن شود، پس فاصلهٔ صغری از آن بـیفتد تا و نون بمـاند فع به جای آن بنهند و فع چون از فاعلا تن خیزد، آن را محجوف خوانند.

حذّ/ در لغـت دنبالـه بـریدن بود، و در اصطـلاح آن است که از مستـفعلـن وتد مجمـوع بیفـتد مُستف بماند، فَعلن به جای آن بنهند و فعلن که از مستفعلن خیزد آن را احذّ خوانند.

جذع/ بینی و سربریدن بر سنت بود، و در اصطلاح آن است که از مفعولات دو سبب بیفتد و تا ساکن گـردد، ولات بـماند، فاع به جای آن بنهند،وفـاع چـون از مفعولات بود آن را مـجذوع خوانند.

رفع/ در لغـت برداشتن بـود، و در اصطلاح آن است که از جزء دیگر اول آن دو سـبب خفیف بود، سبب اوّل بیفتد، و آن در مستفعلن و مـفعولات بود که از مستفعلن تفعلن بماند، فاعلن به جای آن بـنهنـد، و از مفـعولات عولات بـمانـد، مفعـول به‌ضمّ لام به جای آن بـنهند، و آن را مرفوع خوانند.

ثلم/ در لغت رخنه شدن بود، و در اصطلاح آن است که از فعولن فا بیفتد، عولن بماند فعلن به جای آن بنهند. و فعلن چون از فعولن برخیزد آن را اثلم خوانند.

خبل/ در لغت تـباه شدن بود، و در اصطلاح آن اسـت که از مستفعـلن سین و فا که ساکن اند هردو بیفتد متعلن بماند، فعلتن به جای آن بنهند و آن را مخبول خوانند.

ثرم/ در لغت دندان پیش شکستن بود، و در اصطلاح آن است که از فعولن فا و نون بیفتد عول بماند، فعل به ضمّ لام بجای آن بنهند، و آن را اثرم خوانند.

نـحر/ در لغت گلو بـریدن بود، و در اصطلاح آن است که از مفـعولات مجذوع که لات مانده بود تـا نیز بـیفـتد، لا بمـاند فـع به جای آن بـنهـند؛ و فع چـون از مفـعولات خـیزد آن را منحور خوانند.

وقـف/ در لغت بـاز ایسـتادن بـود، و در اصطـلاح آن است که از مـفعولات تـا سـاکن گردد، مفعولات شود آن را موقوف خوانند.

کسف/ در لغـت برهـنه کردن بـود، و در اصطلاح آن اسـت که از مفـعولات تـا بیفـتد مـفعولا بماند، مفعول به جای آن بنهند؛ و آن را مکسوف خوانند.

اسباغ/ درلغت تـمام کـردن بود،ودراصطلاح آن اسـت که بـر جزئی کـه آخرآن سبب خفـیف باشد برآخر سبب یـک حرف ساکن زیاده گـردد، چون مفاعیـلن که مفاعـیلان شود، فاعلا تـن که

فاعلا تان گردد؛ و اینها را مسبّغ خوانند.

اذاله/ در لغت دامن برنهادن بود، و در اصطلاح آن است که از جزئی که آخر آن وتد مجموع بود یک حرف ساکن برآن زیاده شود، و این در مستفعلن و فاعلن آید که مستفعلن مستفعلان شود، و فاعلن فاعلان گردد، و اینها را مذّال خوانند

ترفیل/ در لغت دراز کردن بود. و در اصطلاح آن است که بروتد آخر یک سبب زیاده کنند تا مستفعلن مستفعلا تن شود، و آن را ترّفل خوانند.

در بیان آنکه شعر چیست از روی لغت و به حسب اصطلاح

شعر از روی لغت دانستن بود، هر کس چیزی را دریابد گویند براو شعور یافت. و از روی اصطلاح کلامی است موزون و مقفّی و مخیل و معنوی و مع القصد، کلام به حسب لغت الفاظ است و از روی اصطلاح کلمه چند است جمع آورده که به حسب وضع دلالت برمعنی که قایل در آن قصد کرده باشد. و وزن از روی لغت حدّ و مقدار موزون بود و در اصطلاح عبارت است از هیأت که تابع نظام حرکات و سکنات باشد و تناسب آن در عدد و مقدار به حیثیتی باشد که نفس از ادراک او لذّتی یابد که ذوقش خوانند.

بدان که نظم سه گونه بود: قصیده و مثنوی و مسمّط. قصیده آن است که در آن یک بیت گفته شود بریک قافیه، پس مفرد و رباعی و غزل و قطعه از آن حساب است. مثنوی آن است که در هر بیت آن قافیه گفته آید. و مسمّط آن است که یک بیت را به چهار بخش راست سازند و در سه بخش آن سه قافیه نگهدارند و در بخش چهارم قافیهٔ اصلی را بیارند که بنای شعر برآن بوده. و گاه باشد در بخش چهارم قافیه اصلی را نیارند، کلمه یا بیشتر، یا مصراعی مکرّر آرند، چنان که مولانا رومی و خواجوی کرمانی آورده‌اند و آن نیز جایز است، پس مسمّط نیز نوعی باشد از شعر. و مسمّط را از چهار تا ده گفته اند.

و نثر نیز سه گونه بود: نثر مرجزّ، نثر مسجّع، و نثر عادی.

نثر مرجزّ آن است که وزن دارد و قافیه ندارد. و نثر مسجّع آن است که قافیه دارد و وزن ندارد. و نثر عادی آن است که نه قافیه دارد و نه وزن، پس نه قافیه بی وزن شعر است و نه وزن بی قافیه. و شعر را هر دو باید تا شعر باشد. و شعری که آن را معنیٰ نباشد چون تنی است که جان ندارد. و صنایع آرایش شعر است، پس شعر را از وزن و قافیه ناگزیر است. و اینجا اوزان باز نماییم و با هر بیت که به استشهاد وزن بیاوریم در آن صنعتی از صنایع بیاوریم و شرح آن باز نماییم تا آن نیز روشن گردد، و در آخر این مختصر حدود قافیه و حروف و حرکات آن شرح دهیم.

در بیان تقطیع و کیفیت آن

بدان که تقطیع از روی لغت پاره‌پاره کردن بود و از روی اصطلاح آن است که ارکان شعر را بگشایند و براجزای عروضی عرض کنند تا درست آن از نادرست پیدا آید، و در تقطیع باید که حکم برحروف ملفوظه کنند نه برحروف مکتوبه، چه بسیار حرف در کتابت نویسند که در تلفّظ نیاید، پس آن را در تقطیع نیارند، چون «واو» چو، رو، تو، و چون «هاء» که وچه که آن واو و هاء ملفوظ نگردد و در تقطیع نیارند که ایشان نشان حرکت آن حرف اند، که پیش از ایشان است، واو اصلیِ در مو و سو و هاء اصلی در مَهْ و رَهْ و چَهْ و آن نون نیز که پیش از آن الف و واو و یاء ساکن بود در تقطیع نیاید چون جان و کان و زان و چون و خون و کنون و فنون و جنون و آن نون که پیش الف آید و دیگر حروف پیش او متصل شود چون زمانها و مکانها که بروزن فعولن آید، و نون با چون و با خون و یا چنین، این نونها نیز از تقطیع ساقط آیند و دیگر نون «چین دارد» و «زین بارد» که بروزن «مفعولن» بود این دو نون نیز در تقطیع نیاید ولی نون ساکن را چون برکلمهٔ دیگر اضافه کنی دو حرف شود چون جان که بروزن فع است که نون آن در تقطیع نیاید چون بکویی که جان منی آن نون در تقطیع دو حرف شود بروزن مستفعلن آید و آن را در ترتیب ترکیب تقطیع جانی آرند، و این را یاء بطنی گویند و دیگرها را براین قیاس گیرند و حروفی چند نیز باشد که در کتابت ننویسند و در تقطیع بیارند، چون حرف مشدّد که در کتابت یکی نویسند و در تقطیع دو آرند. اوّل ساکن دوم متحرک، چون «سرّمن» و «دُرّاو» که بروزن فاعلن آید سرّمن را در تقطیع سررمن و همچنین دُرِّ او را در تقطیع درر او به دو را نویسند، و کلمه نیز که برکلمه عطف کرده شود چون بیا درما بنگر که بروزن مفاعیلن بود، و چون واو عطف متحرّک شود حرفی که بعد از آن باشد دو حرف گردد چنانکه دال درد[*] که در تقطیع بیاورند و درد ما بنگر نویسند و کلمه نیز که برکلمهٔ اضافه کنند همین باشد چون غلام شاه مردانم که آن را در تقطیع غلامی شاه مردانم نویسند بروزن مفاعیلن و حرف مدّ و تنوین را نیز دو حرف دارند اول حرف متحرّک آخر ساکن و اگر در اثناء بیت دو حرف ساکن جمع آیند ساکن دوم را حرکت دهند، چون «داشتی و کاشتی» که اینجا الف و شین ساکنند. داشتِی و کاشتِی گویند تا التقاء ساکنین لازم نیاید و بروزن فاعلن شود و اگر براجزاء آن وزن راست نیاید ساکن دوم را طرح کنند، و اگر در آخر بیت بود هر دو را محسوب دارند، و اگر در اثناء بیت سه ساکن جمع آید چون کارد باید و آرد شاید، [که] کارْدْ باید و آرْدْ شاید نویسند و در تقطیع که بروزن مفعولا تن شود و دال آن را در تقطیع نیارند و راء را حرکت دهند. کارِ باید و آرِ شاید بروزن

فاعلا تن و اگر در آخر بیت آید چون یارماکَیْشت و کار ما چیَشْت تا به وزن فاعلن فعلن آید جزئی سالم و جزئی مخبون شود و در بحر رمل یارماکیس کار ما چیس آرند و ساکن سیّم را بیندازند تا به وزن فاعلیان گردد که رمل مسبّع خوانند، یعنی که یک ساکن برآن افزون شود، فاعلا تان گردد، فاعلیان به جای آن بنهند و این را مسبّغ خوانند و باید که در تقطیع متحرک و ساکن برابر باشد و چون از تغییرات از احیف صورت اجزا بگردد هر چه خوش آینده باشد برحال خود بگذارند، و هر چه نامطبوع بود نقلش کنند به جزئی دیگر، مثلاً به شَتَّر که از مفاعیلن میم و یا بیفتد فاعلن بماند آن را برحال خود می‌گذارند واز مستفعلن که بطیّ فا بیفتد مستعلن بماند، چون خوش آینده نیست نقلش می‌کنند به مفتعلن و قس علی هذا.

فصل

در بیان اشکال دوایر

این نوزده بحر را در شش دایره بیاریم و در هر دایره چند بحر را که متناسب اجزا بود، در متحرک و ساکن بیاریم و یک مصراع شعر بگوییم و در درون آن دایره مقطع بنویسیم و در بیرون دایره متحرک و ساکن آن بیاریم تا به تقدیم و تاخیر اجزا به همه بحرها توان خواندن. مثال متحرک و ساکن که برکنار دایره باشد، متحرک را هاء نویسند چنین ٥ ، و ساکن را الف نویسند چنین ١ ، سبب خفیف را چنین ١٥، سبب ثقیل را چنین ٥٥، و وتد مجموع را ١٥٥، و فاصله صغری را چنین ١٥٥٥، و فاصله کبری را چنین ١٥٥٥٥. بعد ازاین اشکال دوایر باز نماییم تا اشکالی نماند و تفکیک بحور از یکدیگر بدانند.

و بدانند که از کجا جزئی بنیاد کنند تا بحر دیگر شود.

و فکّ در لغت جدا شدن باشد و در اصطلاح آن است که در دوایر از هر جایی که بنیاد کنند بحر دیگر شود.

چنان که در دایره مؤتلفه، که چون دایره بر چهار مفاعیلن تمام گردد و خواهند که مستفعلن تخریج کنند از عیلن مفا بنیاد کنند، که عیلن مفا مستفعلن باشد. و چون دایره بر چهار مستفعلن تمام شود و خواهند که فاعلا تن تخریج کنند باید که از لن مفاعی بنیاد کنند، که لن مفاعی فاعلا تن باشد.

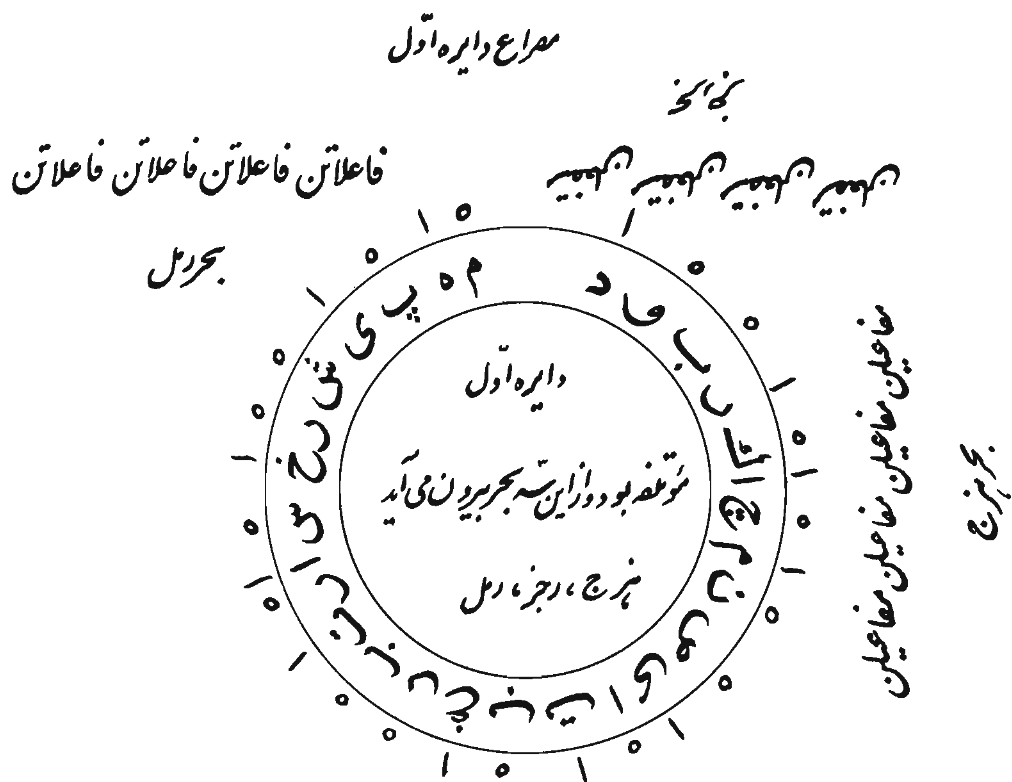
و چنان که در دایره متّفقه چون دایره بر چهار مفاعلتن تمام گردد، و خواهند که

متفاعلن تخریج کنند باید که از علتن مفا بنیاد کنند که علتن مفا متفاعلن باشد.

و چنان که در دایرهٔ مختلفه که چون بزفعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن دایره تمام گردد و خواهند که فاعلا تن فاعلن فاعلا تن فاعلن تخریج کنند باید که از لن فعولن بنیاد کنند تا فاعلا تن فاعلن فاعلا تن فاعلن تمام شود و چون برفاعلا تن فاعلن فاعلا تن فاعلن دایره تمام گردد، و خواهند که مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن فعولن تخریج کنند، باید که از تن فاعلا تن بنیاد کنند تا مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن شود.

و چنانکه در دایرهٔ مشتبهه که چون دایره بر چهار فعولن تمام گردد و خواهند که فاعلن از آن تخریج کنند باید که از لن بنیاد کنند که لن فعو فاعلن باشد.

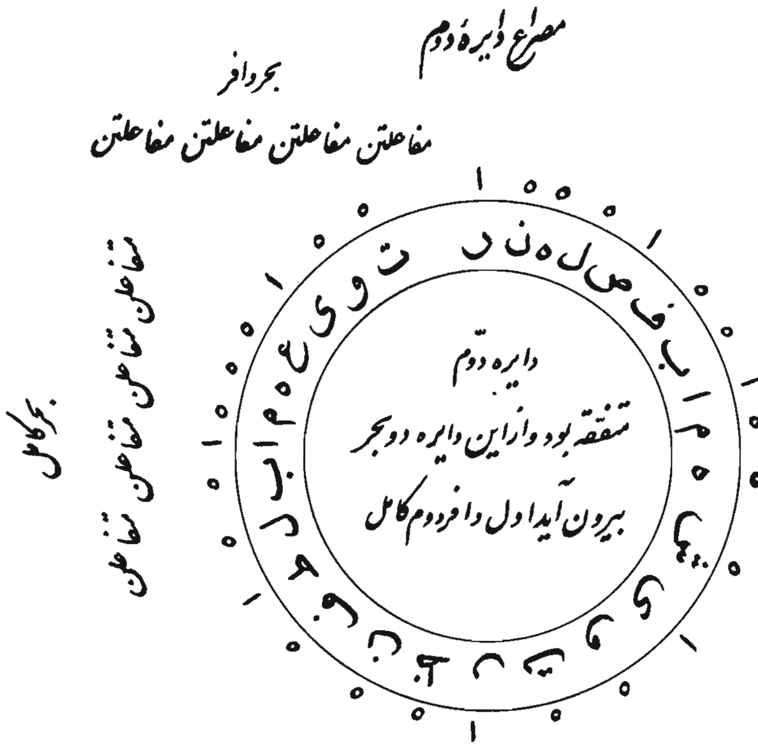
و چون چنین باشد بحور از یکدیگر منفکّ گردد ولی بحور دایره مختلفه و دوایره منتزعه اگر چه به عدد حروف متفقّند امّا به حرکات و سکنات مختلفند چون چنین است مصراع این دوایر را مقطع نویسند، و متحرک و ساکن را باز نمایند که در آن گاه باشد که متحرک ساکن شود و ساکن متحرّک تا به آن بحرها توان خواندن که در این بحرها شعر سالم نگویند که خوش آینده نباشد امّا از هر جا که نام آن بحر نوشته شود چون بخوانی آن بحر باشد.



بود مه پیش رخسارت به رغبت ای صنم چاکر «بحر هزج»

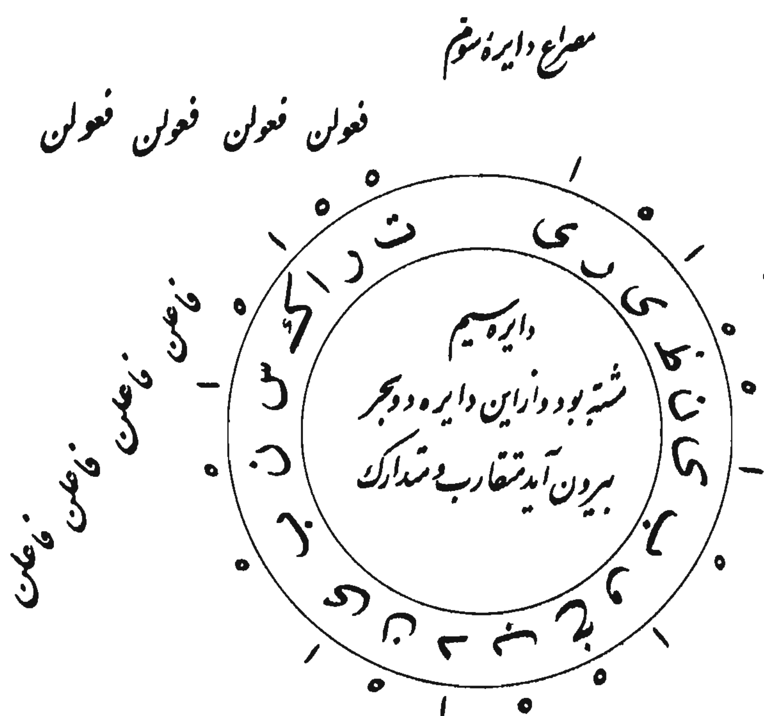
مه پیش رخسارت برغبت ای صنم چاکر بود «بحر رجز»

پیش رخسارت برغبت ای صنم چاکر بود مه «بحر رمل»



توئی مه ما به لطف و نظر توئی شه ما به فضل و هنر «بحر وافر»

مه ما به لطف و نظر توئی شه ما به فضل و هنر توئی «بحر کامل»



ترا کس نبیند بخوبی نظیری «بحر متقارب»

کس نبیند بخوبی نظیری ترا «بحر متدارک»

مصراع دایره چهارم

بحر طویل

فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن

بحر مدید

فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن

دایره چهارم

مجتلبه بود و از این دایره سه بحر بیرون آید

طویل و مدید و بسیط

بحر بسیط

مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

بیا ای مهت چاکر که هستی زمه بهتر «بحر طویل»

ای مهت چاکر که هستی زمه بهتر بیا «بحر مدید»

چاکر که هستی زمه بهتر بیا ای مهت «بحر بسیط»

مصراع دایرهٔ پنجم

بحر منسرح

مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات

بحر مضارع

مفاعیل فاعلات مفاعیل فاعلات

بحر مقتضب

فاعلات مفتعلن فاعلات مفتعلن

بحر مجتث

مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلاتن

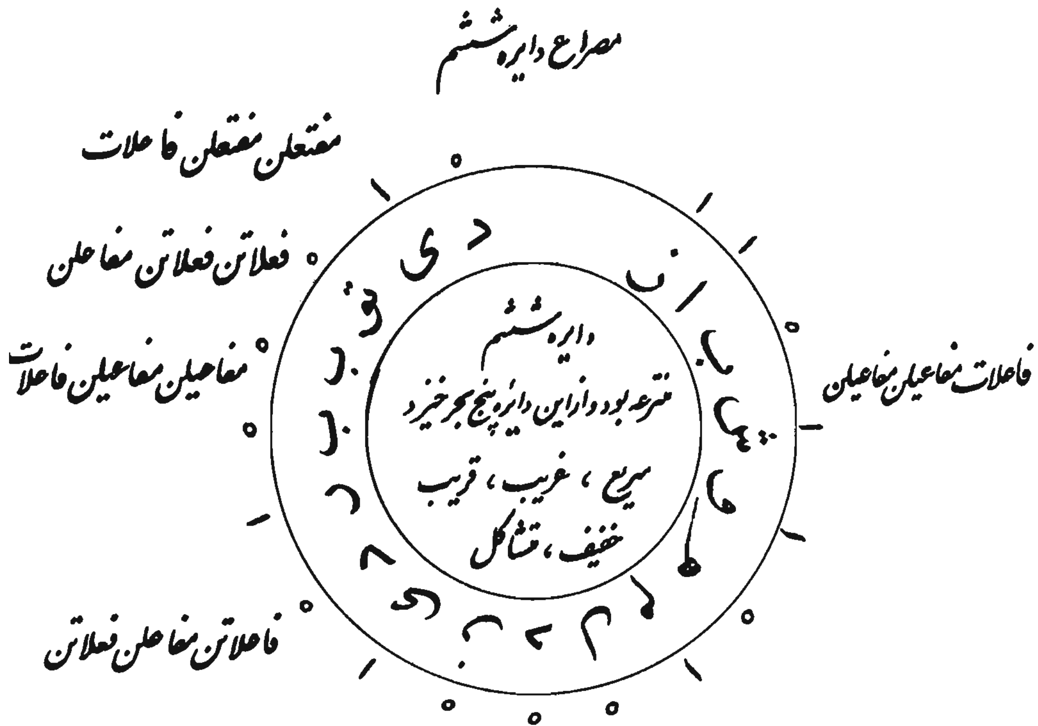


نازتراشد زحسن عیش تراشد زلطف «بحر منسرح»

تراشد زحسن عیش تراشد زلطف ناز «بحر مضارع»

شد زحسن عیش تراشد زلطف نازترا «بحر مقتضب»

زحسن عیش تراشد زلطف نازتراشد «بحر مجتث»



دی تو ببردی زدلم هوش بار	بحر سریع
تو ببردی زدلم هوش بار دی	بحر غریب
ببردی زدلم هوش بار دی تو	بحر قریب
زدلم هوش بار دی تو ببردی	بحر خفیف
بار دی تو ببردی زدلم هوش	بحر مشاکل

و چون اسم واشتقاق عروض و تنوّع حرکات و سکنات و وضع اوتاد و اسباب و فواصل و ترکیب بیت از بنا و سقف و چهار حدّ واصل و فرع و اجزائی که از این ادوات مرکّب گردد و اسامی و اعداد اجزاء بحور و اسماء و عمل از احیف لغوی و اصطلاحی و کیفیت نظم و چگونگی نثر و طریق تقطیع و ضابطهٔ حروف مکتوب غیر ملفوظه غیر مکتوبه و اشکال دوایر و تفکیک بحور از یکدیگر در هردائره روشن گشت بعد از این اوزان را با صنایع بیاریم، و هر بیتی تقطیع باز نماییم و پیش از بیت نام بحر و تغییرات وزن و نام آن صنعت که در آن بیت باشد بنویسیم و بعد از تقطیع شرح صنعتش کنیم تا عیان گردد. پس اوّل از بحر هزج بنا کنیم تا عیان شود که استادان چنین کرده اند.

و بدان که هزج آوازی باشد یا ترّنم خوش آینده باشد. بحر هزج سالم مثمّن، ترصیع مطلع.

رخ رنگین او هرجا سحر باشد گل رعنا　　　لب شیرین او برما شکر باشد مُلِ حمرا

رخی رنگی (مفاعیلن) ناو هر جا (مفاعیلن) سحر باشد (مفاعیلن) گُل رعنا (مفاعیلن) لب شیری (مفاعیلن) ناو برما (مفاعیلن) شکر باشد (مفاعیلن) ملی حمرا (مفاعیلن)

اینجا ترصیع لفظ رنگین و شیرین هرجا و برما، سحر باشد و شکر باشد، گُل و مل، رعنا و حمرا است که هر یک از این دو قرینه باشد به یکدیگر. متفقند به عدد و مقدار حروف روی. که ترصیع این چنین باشد. هم بحر هزج مثمن سالم. ترصیع با تجنیس.

دلم را گرم بازاری ازانم گرم بازاری　　　دلم را گرم بازاری از آنم گرم بازاری

دلم راکر (مفاعیلن) مبازاری (مفاعیلن) از آنم گر (مفاعیلن) مبازاری (مفاعیلن) دلم راکر (مفاعیلن) مبازاری (مفاعیلن) از آنم گر (مفاعیلن) مبازاری (مفاعیلن)

اینجا ترصیع مع التجنیس، کرم بازاری است که چهار بار آمده است که کرم بازاری اول گرم کردن بود، و گرم بازاری دوم گرم شدن، و گرم بازاری سیم دل راز او باز آوردن. و گرم‌بازاری چهارم گرمی بازار است. و این را ترصیع مع التجنیس از آن گویند که آن کلمه ها که در ترصیع سجع نگهدارند اینجا تجنیس آرند.

ـــ بحر هزج مثمّن مسبّع صنعتش تجنیس تام.

بتا درچین هرتاری بود زلف ترا صد چین　　　که سازی برگلی سوری زسنبل توده چین برچین

بتا در چی (مفاعیلن) نهرتاری (مفاعیلن) بود زلفی (مفاعیلن) ترا صد چین (مفاعیلن)

کسازی بر (مفاعیلن) گلی سوری (مفاعیلن) زسنبل تو (مفاعیلن) دَچین بر چین (مفاعیلن[۲])
اینجا تجنیس تام چین و چین است که هر یک معنی دیگر دارند، یکی خم زلف و یکی شهر است. و تجنیس هفت نوع است همه را باز نماییم.

و تجنیس عبارت است از دو کلمه که به صورت به یکدیگر مانند و در معنی مختلف باشد.

بحر هزج مثمّن مکفوف. تجنیس ناقص.

زهی کِرد وزهی کَردْ وزهی دَرْد وزهی دُرْد   زهی وِرْد وزهی وَرْد وزهی بَردْ وزهی بُردْ

زهی کَردْ (مفاعیلُ) زهی کِردْ (مفاعیل) زهی دَرْد (مفاعیلُ) زهی وِرد (مفاعیل) زهی دُرْد (مفاعیل) زهی بَردْ (مفاعیل) زهی بُرد (مفاعیل)
اینجا تجنیس ناقص کَردْ و کِرد، دَرْد و دُرْد، وِرد و وَرد، بَردْ و بُرْد است. که به حروف متفقند و به حرکت مختلف. تجنیس ناقص آن است که به حرکت مختلف باشد و به حروف متفق.

بحر هزج مثمّن صدر و ابتدا و جزء سیم و هفتم سالم و جزء دوم و ششم محذوف و عروض و ضرب مقصور صنعتش تجنیس زاید.

چه مکتوبش نویسم چو باشد خامه ام خام   مگر آن سرو گلرخ برد در نامه ام نام

چمکتوبش (مفاعیلن) نویسم (فعولن) چباشد خا (مفاعیلن) مَامَخْام (مفاعیل) مگر آن سر (مفاعیلن) وِگلرخ (فعولن) برد در نا (مفاعین) مَاَمنام (مفاعیل)
اینجا تجنیس زاید نامه و نام و خامه و خام که در آخر نامه و خامه دوهاء زاید است.

بحر هزج مسدّس سالم، تجنیس مرکب.

زغم خواری کشم در عشق آن دلبر   که آن غمخواری از شادی بود بهتر

زغمخواری (مفاعیلن) کشم در عش (مفاعیلن) قِ آن دلبر (مفاعیلن) کآن غمخا (مفاعیلن) رِیَز شادی (مفاعیلن) بود بهتر (مفاعیلن). اینجا تجنیس مرکب غم خواری و غمخواری است. که یکی یک کلمه است و یکی دو، که باهم مرکب است که آن غم است و خواری.

بحر هزج مسدس عروض و ضرب مقصور، تجنیس مکرّر.

۲. اصل / مفاعیلان

تــرا چــون کیــنــه و پیـکــار کـار است   دل مـــجـــروح از آن آزار زار اســـت

تر چون کی (مفاعیلن) نِوُپیکا (مفاعیلن) رکاراست (مفاعیل) دل مجرو[۳] (مفاعیلن) حِزازا (مفاعیلن) رزار است (مفاعیل)

اینجا تـنجنیس مکرّر پیکار و کار و آزار و زار است، که در آخر مصراع در پهلوی یکدیگر آمده‌اند، و آن را از آن مکرّر گویند که دو کلمه تجنیس از پی یکدیگر آیند و اگر کلمه اول را حرفی، یا بیشتر زاید باشد روا بود.

بحر هزج مسدس عروض و ضرب محذوف، تجنیس مطرف.

بصر با نـوک هـر خـاری چـه خاری   اسـیـر و بســتــه دارم چـه داری

بصر بانو (مفاعیلن) کهر خاری (مفاعیلن) چخاری (فعولن)

اسیرو بس (مفاعیلن) تَه دارم (مفاعیلن) چداری (فعولن)

اینجا تجنیس مطرف خارم و خاری، دارم و داری است. این را تجنیس مطرف از آن گویند که همه حروف آن متّفقند الاّ دو حرف آخر یعنی یک حرف آخر برکلمه مختلف است و دیگر تجنیس است.

هزج مثمّن همه اجزای مقبوض و هم عروض و ضرب مسبّع، تجنیس خط.

پری ندارد ای صنم به روشنی چنین جبین   بشـر دهد ازین پسـر کـه به بـود ز حـور عین

پری ندا (مفاعلن) ردی صنم (مفاعلن)   بـروشـنی (مفاعلن) چـنـی جبی (مفاعلـن) بشر دهد (مفاعلن) ازی پسر (مفاعلن) کبهبود (مفاعلن) ز حور عین (مفاعلن[۴])

اینجا تجنیس خط چـنـین و جبین، بشر و پسـر است که هر دو قرینه بـه حروف متّفق‌اند و به نقطه مختلف.

بحر هزج مثمّن صـدر و ابتدا و جزء سیم و هفـتم و هشتم سالم و دیگـرها محذوف، اشتقاق.

نظیرت در نکـوئی نظر نـادیده ماهی   زمین را در زمانت بود قدری و جاهی

۳. اصل / دلم مجرو

۴. این مصرع در «اصل» ذکر نشده بود

نظیـرت در (مـفاعیلـن) نـکـویـی (فعولن) نظـر نـادی (مـفـاعیلن) دمـاهـی (فـعولن) زمیرادر (مفاعلین) زمـانت (فعولن) بودقدری (مفاعیلن) و جاهی (فعولن)
اینجا اشتـقاق نظـیر و نظر، زمین و زمـان است کـه حروف اینها از یـکدیـگر مشتقّند یعـنی به یکدیگر نزدیکند.

بحر هزج مثمّن جز وی اشتر و جزوی سالم، سجع متوازی.

ای به رخ گل سوری تا به کی کنی دوری بستـه ام ز مهـجوری خستـه ام ز مـخـموری

ای برخ (فاعـلـن) گـل سوری (مفاعـیلـن) تابکـی (فـاعلن) کنـی دوری (مـفاعیلـن) بَسْـتَاَمْ (فاعلن) زمهجوری (مفاعیلن) خَسْتَاَمْ (فاعلن) ز مخموری (مفاعیلن)
اینجا سجع متوازی سوری و دوری، مهجوری و مخموری است که به عدد حروف و حرف روی با یکدیگر متفّق اند.

سجع سه گونه بود متوازی و متوازن و مطرف

«سجع»

بحر هزج مثمن جز وی اشتر و جزوی محذوف، صنعتش سجع موازنه.

ای دلـت بـه سـخـتـی بسـتـه سـنـگ خاره وی دلـم ز شـوقـت گشـتـه پـاره پـاره

ای دلت (فاعلن) به سختی (فعولن) بستسن (فاعلن) کخاره (فعولن)
وی دلم (فاعلن) زشوقت (فعولن) گشتپا (فاعلن) ر پاره (فعولن)
اینجا سجع موازنـه به سختی و زشوقت، بسته و گشته است که به وزن با یکدیگر متفق اند امّا حرف روی ندارد.

بحر هزج مثمن صـدر و ابتدا اخرب و عروض و ضرب مقصـور و باقی اجزا مکفوف، سجع مطرف.

از روی مـنِ عـاشـق دلـداده رود رنـگ چون چشم توسازد به فسون حیله و نیرنگ

از روی (مفعـول) منی عاش (مـفاعلـین) قِدِ لداده (مـفاعیلن) رود رنگ (مفـاعیل) چوچشم (مفعول) تُسازدب (مفاعـیلن) فسون حیل (مفـاعیلن) و نیرنگ (مـفاعیل) اینجا سجع مطرف

رنگ و نیرنگ است که یکی به‌عدد حروف بیشتر و یکی کمتر است امّا به‌حروف روی متفقند.

بحر هزج مثمّن جزوی اخرب و جزوی سالم، مقلوب بعض.

ازعشق رخت آمد آدم به جهان شیدا   زان رو به کمال آمد پیوسته کلام ما

ازعشق (مفعول) رخت آمد (مفاعیلن) آدم ب (مفعول) جهاشیدا (مفاعیلن) زاروب (مفعول) کمال آمد (مفاعیلن) پیوسته (مفعول) کلام ما (مفاعیلن)

اینجا مقلوب بعض، آمد و آدم، کمال و کلام است که بعض حروف آن مقلوب گشته است و بعض برجاست.

مقلوب برچهار گونه بود مقلوب بعض، مقلوب کل، مقلوب مجنّح و مقلوب مستوی.

بحر هزج مربع، مقلوب کل.

چو داری ای صنم رادم   مدارای مه به بیدارم

چوداری ای (مفاعیلن) صنمرادم (مفاعیلن) مدارایمه (مفاعیلن) به بیدارم (مفاعیلن)

اینجا مقلوب کل را دم و مدار است که حروف اینها تمام گشته است.

بحر هزج مثمن صدر و ابتداء اخرب و جزئی دویم و ششم مقبوض و جزء سیم و هفتم سالم و عروض و ضرب‌زلل، مقلوب مجنّح.

روز از چشمم رود که آن مه شد دور   روز و شب از آن نماند در باز و زور

روزچ (مفعول) شمم‌رود(مفاعلن) کِان مه شد (مفاعیلن) دور (فاع) روزوش (مفعول) بزانما (مفاعلن) ددربازو (مفاعیلن) زور (فاع)

اینجا مقلوب مجنّح رود و دور، روز و زور است، که به اول و آخر مصراعها آمده‌اند، و این را مجنّح از آن گویند که به اول و آخر بیت یا اول و آخر مصراع آید چون دوبار.

بحر هزج مثمّن صدر و ابتداء اخرم و جزء دوم و ششم اشتر و سیم و هفتم سالم و عروض و ضرب‌زلل مقلوب مستوی.

ناسم دایم دهد می آدم سان   نادان باشد ممدشاب نادان

ناسمدا (مفعول[5])یم دهد (فاعلن) می آدم (مفاعیلن) سان (فاع) نادان با (مفعولن) شد ممّد (فاعلن) شابنا (مفاعیلن) دآن (فاع)

آن را مقلوب مستوی از آن گویند که اگر از اوّل تا آخر خوانی و اگر از آخر مصراع تا اول خوانی همین دو مصراع باشد بی هیچ تغییری و هر چه چنین بود آنرا مقلوب مستوی گویند.

بحر رجز مثمّن سالم نوع اول از ردّ العجز علی الصدّر.

دلدار ما وقت سحر کردش نظر درکارما   ای صد هزاران آفرین بی منظر دلدار ما

دلدار ما (مستفعلن) وقتی سحر (مستفعلن) کردش نظر (مستفعلن) در کار ما (مستفعلن) ای صد هزار (مستفعلن) را نافرین (مستفعلن) برمنظری (مستفعلن) دلدار ما (مستفعلن)

اینجا ردّالعجز علی الصدر، دلدار ما و دلدار ما است که به اوّل و آخر بیت آمده به یک معنی.

بحر رجز مثمّن عروض و ضرب مذال نوع دوم ازردّ العجز علی الصدّر.

شام اربیائی دربرم ای آفتاب اوج حسن   شک نیست کاین رندوگدا گردد ازآن سلطان شام

شام اربیا (مستفعلن) ئیدر برم (مستفعلن) ای آفتا (مستفعلن) بی اوج حسن (مستفعلان) شک نیستکی (مستفعلن) رند و گدا (مستفعلن) گرد از آن (مستفعلن) سلطان شام (مستفعلان)

اینجا ردّالعجز علی الصدّر شام و شام است که به اول و آخر بیت آمده و هر یک معنی دیگر دارد.

بحر رجز مسدّس، نوع سیم از ردّالعجز علی الصدر.

بگذار ایا رشک قمر بار دگر   برما که هستی خوشتر از شمس و قمر

بگذارایا (مستفعلن) رشکی قمر (مستفعلن) باری دگر (مستفعلن) برما کِهَسْ (مستفعلن) تی خوشترز (مستفعلن) شمسقمر (مستفعلن)

اینجا رد العجز علی الصدر قمر و قمر است یکی در میان مصراع اول و یکی در آخر مصراع

۵. اصل/ مفعول

آخر آمده است به یک معنی.

بحر رجز مثمن همه اجزای مطوی نوع چهارم از ردّالعجز علی الصدر.

گرچه پری را نرسد پیش رخت جلوه گری   شاید اگر بار دگر جانب دیوانه پری

گرچه پری (مفتعلن) را نرسد (مفتعلن) پیش رخت (مفتعلن) جلوه گری (مفتعلن) شاید اگر (مفتعلن) بارد گر (مفتعلن) جانب دی (مفتعلن) وانپری (مفتعلن)

اینجا ردالعجز علی الصدر پری و پری است که یکی پری باشد و یکی پریدن که تجنیس اند و یکی در مصراع اول و در یکی در آخر مصراع آخر آمده است.

بحر رجز مثمن جزوی مطوی و جزوی مخبون، نوع پنجم از ردّالعجز علی الصدر.

بر برا گر رسد زهی قامت سر و سیمبر   دان که درخت دولتم آید از آن زمان ببر

بر برگر (مفتعلن) رسد وحی (مفاعلن) قامت سر (مفتعلن) وسیمبر (مفاعلن) داکدِرخ (مفتعلن) تِدُولتم (مفاعلن) آید ازا (مفتعلن) زمان ببر (مفاغلن)

اینجا ردالعجز علی الصدر بربر و ببر است که هر دو از یک نوع سخنند، یکی به اول مصراع اول ویکی به آخر مصراع آخر آمده است.

بحر رجز مثمن جزوی مخبون و جزوی مطوی، نوع ششم از ردالعجز علی الصدر.

مکش ز کین برسرمن سمن برا تیغ جفا   اگر چه تن زنده شود به دوستی گر تو کشی

مکش زکین (مفاعلن) برسرمن (مفتعلن) سمنبرا (مفاعلن) تیغ جفا (مفتعلن) اگر چه تن (مفاعلن) زنده شود (مفعلن) بدوستی (مفاعلن) گرتو کشی (مفتعلن)

اینجا ردالعجز علی الصدر مکش وکشی است که به اول و آخر بیت آمده‌اند و به حروف به یکدیگر نزدیکند و از یک نوع سخن نیستند.

بحر رجز مربع مذال، نوع هفتم از ردالعجز علی الصدر.

دردت بکار آمد هزار   در دل جز آن تخمی مکار

دردت بکا (مستفعلن) رآمد هزار (مستفعلان) در دل جز آن (مستفعلن) تخمیمکار (مستفعلان)

اینجا ردالعجز علی الصدر بکار و مکار است که بر حروف با هم نزدیکند و به معنی دور.

بحر رمل مثمّن سالم، تضّاد.

نام وننگم کفرودینم جسم وجانم شد به یغما　　　　روز و شب در انتظارت میدهم جانی به تنها

نام و ننگم (فاعلا تن) کفر و دینم (فاعلا تن) جسم و جانم (فاعلا تن) شد بیغما (فاعلا تن) روز و شب در (فاعلا تن) انتظارت (فاعلا تن) می دهم جا (فاعلا تن) نی بتنها (فاعلا تن)
اینجا تضاد نام و ننگ و کفر و دین و جسم و جان و روز و شب است که هر دو کلمه ضد یکدیگرند و هر دو کلمه که ضد وعکس یکدیگرند آن را متضّاد گویند.

بحر رمل مثمن عروض و ضرب مقصور، تضمین مزدوج.

باغ و راغ از لاله و گل گشته فردوس برین　　　　از سمن بینی چمن را جلوه گاه حور عین

باغراغز (فاعلا تن) لالؤ گل (فاعلا تن) گشتفردو (فاعلا تن) س برین (فاعلات) از سمن بی (فاعلا تن) نی چمنرا (فاعلا تن) جلوه گاه (فاعلا تن) حور عین (فاعلات)
اینجا تضمین مزدوج باغ و راغ و سمن و چمن است که هر دو قرینه باهم به حروف روی و وزن متّفقند و به حرفهای اول مختلف.

بحر رمل مثمن مسبغ، کلام جامع.

گر کنم شکر وشکایت ازفلک بی اعتبار است　　　　چون بماند محنت وغم عمر دولت در گذار است

گر کنم شک (فاعلا تن) روشکایت (فاعلا تن) از فلک بی (فاعلا تن) اعتباراست (فاعلییان) چون بماند (فاعلا تن) محنت و غم (فاعلا تن) عمر و دولت (فاعلا تن) درگذاراست (فاعلییان)
اینجا کلام جامع که شکر و شکایت و موعظه نباشد و تسکین خواطر خود کردن بگذشتن ــ محنت وغم نماندن عمر ودولت است.

بحر رمل مثمّن همه اجزاء مخبون عروض و ضرب مقصود، استعاره.

ندهد دامن زلفت دل بیچاره ز دست　　　　که به پای غم عشقت بود افتاده چو مست

ندهددا (فعلا تن) منزلفت (فعلا تن) دل بیچا (فعلا تن) رَزِدست (فعلات) کبپای (فعلا تن) غم عشقت (فعلا تن) بودافتا (فعلا تن) دَچُمَسْت (فعلات)

اینجا لفظ استعاره دامن زلف و دست دل و پای غم است که نه زلف را دامن و نه دل را دست ونه غم را پای بود اینها به عاریت آورده‌اند.

بحر رمل مسدّس، حسن مطلع.

بی جمالت دل نخواهد مهر انور　　　　بی دهانت جان نجوید حوض کوثر

بی جمالت (فاعلا تن) دل نخواهد (فاعلا تن) مهرانور (فاعلا تن) بی دهانت (فاعلا تن) جان نجوید (فاعلا تن) حوض کوثر (فاعلا تن)

اینجا غرض آرایش سخن است در مطلع که لف و نشر مرتّب نگاه داشته است.

بحر رمل مثمّن عروض و ضرب محذوف، حس تخلّص.

باسگان آستانت تا وحیدی بُرد ره　　　　سر نهد برآستانش بهر خدمت پادشه

باسگانی (فاعلا تن) آستانت (فاعلا تن) تا وحیدی (فاعلا تن) بردره (فاعلن) سرنهدبر (فاعلا تن) آستانش (فاعلا تن) بهر خدمت (فاعلا تن) پادشه (فاعلن)

اینجا نیز غرض آرایش سخن است در تخلّص.

بحر رمل مسدس عروض و ضرب مخذوف. حسن الطّلب.

من نیارم بوسه جستن ازلبت　　　　گر تو بخشی آن بود عین کرم

من نیارم (فاعلا تن) بوسجستن (فاعلا تن) از لبت (فاعلن) گرتبخشی (فاعلا تن) آن بودعی (فاعلا تن) نیکرم (فاعلن)

اینجا حسن طلب بوسه خواستن است به‌شیرین کاری.

بحر رمل مربّع همه اجزا سالم صنعتش مدح موّجه.

دوستان را دل نوازی　　　　دشمنان را جان گدازی

دوستان را (فاعلا تن) دل نوازی (فاعلا تن) دشمنان را (فاعلا تن) جان گدازی (فاعلا تن)

اینجا مدح موجّه دلنوازی دوستان و جان گدازی دشمنان است که او را به این هر دو مدح کرده باشد.

بحر رمل مشکول، مراعات نظیر.

برعارض عذارت گل لاله دسته‌دسته　　　　خط و خال عنبرینت دلِ مشک چین شکسته

برعار (فعلات) ضعذارت (فاعلا تن) گل لاله (فعلات) دسته دسته (فاعلا تن) خطّ خال (فعلات) عنبر ینت (فاعلا تن) دل مشک (فعلات) چین شکسته (فاعلا تن)
اینجا مراعات نظیر عارض و عذار و خط و خال و گل و لاله و عنبر و مشک است که اینها با یکدیگر مناسبت دارند.

بدان که بحر سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مجتث و مقتضب سالم مستعمل نیستند؛ از آن که خوش آینده نباشد.

بحر سریع مسدّس صنعتش محتمّل الضّدین.

ای بر رخسار تو گل گشته خار　　　در ره سودای تو فخر است عار

ای بررخ (مفتعلن) سارتوگل (مفتعلن) گشتخار (فاعلان) دررَه‌سَوْ (مفتعلن)　　دای تُفَخْ (مفتعلن)　　رستعار (فاعلان)
اینجا محتمل الضدین گل گشته خار و فخر و عار است که هر یک دو طرف دارند که آن گل خار و خار گل شدن و فخر عار و عار فخر شدن یعنی برمعنی هر دو نوع توان خواندن و حمل کردن توان.

بحر سریع مطوی عروض و ضرب مرفوع مکشوف، تاکید المدح بما شبه الذّم.

سر و تو باشد صنما سیمبر　　　لیک بود بر سرسَرْوَتْ قمر

سروتُبا (مفتعلن) شد صنما (مفتعلن) سیمبر (فاعلن)

لیک بود (مفتعلن) برسَرِسَرْ (مفتعلن) وت قمر (فاعلن)

اینجا تاکید استوار کردن بود، که چون سرو او را به سیمبر مدحش کرد چون گفت لیک کسی پندارد، که چیزی دیگرش مذّمت خواهد کردن چون رویش را به قمر خواند مدحی دیگری پیش کرد خواند آنرا استوار ساخت.

بحر منسرح مثمّن، التفات.

درغم او جان سپرد عاشقِ زار و نزار　　　ای صنم گلعذار کام دل من برآر

در غم او (مفتعلن) جان سپرد (فاعلات) عاشق زا (مفتعلن) رونزار (فاعلات) ای صنمی (مفتعلن) گلعذار (فاعلات) کام دلی (متفعلن) من برآر (فاعلات)

اینجا التفات[6] لفظ او وای صنم است که از مغایب به مخاطب آمده است.

بحر منسرح مثمّن مطوی مرفوع مکشوف ــ ایهام.

ای که ز برگ سمن سرو تو دارد بری   مثل مه عارضت مانده نیک اختری

ای که زبر (مفتعلن) گسمن (فاعلن) سروتُدا (مفتعلن) ردبری (فاعلن) مثل مهی (مفتعلن) عارضت (فاعلن) نامده‌نی (مفتعلن) کختری (فاعلن)

اینجا ایهام، بری و اختری است که اینها هر یک دو معنی دارند که یکی بر میوه و بر دیگر بر معشوق بود، و یکی اختر طالع و یکی روی او بود و هر چه او را دو معنی بود یا بیشتر آن را ایهام گویند، و ایهام به گمان افتادن بود که چون معنی دریابند گمان برند که معنی دیگر دارد.

بحر منسرح صدر و ابتدا مطوی و عروض و ضرب مجذوع وحشوجزوی مطوی موقوف وجزئی مطوی تشبیه مطلق.

ای ز رخت آفتاب آمده پرنور   زلف تو باشد مدام چون شب دیجور

ای زرخت (مفتعلن) آفتاب (فاعلان) آمده پُر (مفتعلن) نور (فاع) زلف توبا (مفتعلن) شدمدا (فاعلان) چون شب دی (مفتعلن) جور (فاع)

اینجا تشبیه مطلق روی [و] زلف است که یکی را به آفتاب و یکی را به شب دیجور مانند کرده است.

بحر خفیف مثمّن همه اجزاء مخبون ــ تشبیه مشروط.

چو قدت نارون بود اگرش رخ بود قمر   چو رخانت بود قمر اگرش لب بود شکر

چقدت نا (فعلا تن) رون‌بود(مفاعلن) اگرش رخ (فعلا تن) بود قمر (مفاعلن) چو رخانت (فعلا تن) بودقمر (مفاعلن) اگرش لب (فعلا تن) بود شکر (مفاعلن)

اینجا غرض نارون و قمر است که نارون را به بالای او و قمر را به روی او مانند کرده است،

[6] ــ اصل/ فاعلات

به شرط آنکه نارون را رخ قمر و قمر را لب شکر باشد، و این را مشروط از آن گویند که در این شروطی بود.

بحر خفیف مسدّس صدر مخبون و ابتدا سالم و عروض و ضرب مخبون و مقصور.
تشبیه کنایت.

گل سروت قرار دل بر بود　　سنبلت برسمن بنفشه گشود

گل سروت (فعلا تن) قرار دل (مفاعلن) بر بود (فعلان)
سنبلت بر (فعلا تن) سمن بنف (مفاعلن) شگشود (فعلان)
اینجا گل و سرو، سنبل و سمن را به رخ و بالا و زلف و بناگوش معشوق مانند کرده است. چنان که آنها را که مشبه به بودند نام برند این را تشبیه کنایت از آن گویند.

بحر خفیف مسدّس صدر و ابتدا سالم و حشو مخبون و عروض و ضرب اصلم مسبّغ،
تشبیه تسویه.

همچو عیشم جواب او تلخ است　　لیک لعلش چو چشم من دُربار

همچو عیشم (فاعلا تن) جواب او (مفاعلن) تلخست (فعلان)
لیک لعلش (فاعلا تن) چُچشم من (مفاعلن) دُرْبار (فعلان)*
اینجا تشبیه تسویه آن است که عیش خود را به جواب تلخ او مانند کرده است به تلخی، ولعل او را به چشم خود مانند کرده است به دُرباری، و این را تشبیه تسویه از آن گویند که یک چیز خود را به یک چیز او و یک چیز او را به یک چیز خود مانند کرده است، یعنی که در تشبیه برابرند.

بحر خفیف مسدّس صدر و ابتدا و حشو مخبون و عروض و ضرب مخبون محذوف،
تشبیه عکس.

شده شامم چو صبح از آن مه رو　　شده شب روز من از آن خم مو

شده شامم (فعلا تن) چوصبح زا (مفاعلن) مه رو (فعلن)

* ن: این مصرع نبود

شده شب رو (فعلا تن) زمن ازا (مفاعلن) خم مو (فعلن)
اینجا تشبیه عکس، شام را صبح گردانیدن است از مه روی او، و شب شدن روز است از خم موی او که اینجا به عکس مانند کرده شد.

بحر مضارع جزوی مکفوف و جزوی مقصور، تشبیه اضمار.

گر آن طرّه هست مشک بما چون نداد بوی   ور آن چهره هست ماه چرا در کشیدی روی

گر آن طرر (مفاعیل) هست مشک (فاعلان) بما چن ن (مفاعیل) داد بوی (فاعلان) وراچهر (مفاعیل) هست ماه (فاعلان) چرا درک (مفاعیل) شید روی (فاعلان)
اینجا تشبیه اضمار آن است که طرّه او را به مشک و روی او را به ماه تشبیه کرده است. و چنان می نماید که تشبیه نمی‌کنم مثل می زنم.

بحر مضارع صدر و ابتدا اخرب و حشو مکفوف و عروض و ضرب محذوف، تشبیه تفضیل.

گفتم سمن برش خرد از راه طعنه ام   گفتا مگو چنین که که باشد سمن برش

گفتمس (مفعول) من برشخ (فاعلات) رَدْزراه (مفاعیل) طَعْنَآم (فاعلن) گفتام (مفعول) گوچنیک (فاعلات) که باشدسَ (مفاعیل) منبرش (فاعلن)
اینجا تشبیه تفضیل آن است که سمن را به برمحبوب مانند کرده است و باز منع کرده، و بَرِ او را به سمن تفضیل نهاده است.

بحر مضارع جزوی اخرب و جزوی سالم. سیاقه الاعداد.

ای مهر و ماه و کیوان چون مشتری و زهره   یک یک برآستانت صد بارسرنهاده

ای مهر (مفعول) ماه کیوان (فاعلا تن) چون مشت (مفعول) ری زهره (فاعلا تن) یک یک ب (مفعول) راستانت (فاعلا تن) صدبار (مفعول) سرنهاده (فاعلا تن)
اینجا سیاقه الاعداد آن است که کلمهٔ چند از پی هم بیارند، که، فلان، فلان و یا از شمار، چیزی در آن بیت باشد و در این بیت هردو هست.

بحر مجتثّ همه اجزا مخبون، تنسیق الصّفات.

به چهره مهرمنیری به طره مشک و عبیری   به خنده راحت روحی به غمزه آفت جانی

به چهره مه (مفاعلن) رمنیری (فعلا تن) به طرّ ه مش (مفاعلن) کعبیری (فعلا تن)
به خنده را (مفاعلن) حت روحی (فعلا تن) بغمزآ (مفاعلن) فتجانی (فعلا تن)
اینجا تنسیق الصّفات آن است که او را به چند گونه صفت کرده باشد.
بحر مجتثّ مخبون عروض و ضرب مخبون مقصور، حشو متوّسط.

ز روز روشن رویت منور آمده جان　　　شبان تیرهٔ زلفت مدام مشک افشان

زر و زو (مفاعلن) شن رویت (فعلا تن) منورآ (مفاعلن) مده جان (فعلان) شبان تی (مفاعلن) ره زلفت (فعلا تن) مدام مش (مفاعلن) کفشان (فعلان)
اینجا حشو متوسّط «روز روشن و شب تیره» است که خود روز روشن و شب تیره است. و حشو لفظی بود که بی آن سخن تمام شود و آن را از برای تمامی نظم یا برای ضرورتی آرند، و آن سه گونه بود: ۱ـ حشو قبیح، ۲ـ حشو متوسط، و ۳ـ حشو ملیح، ما متوسط و ملیح را آوردیم.
بحر مجتّث مخبون اصلم عروض و ضرب مخبون محذوف، حشو ملیح.

نهال سرو قدت را که باد تازه و تر　　　کمینه بنده آزاد گشته سرو چمن

نهال سر (مفاعلن) و قد ت را (فعلا تن) کبادتا (مفاعلن) زوتر (فعلن)
کمین بن (مفاعلن) دَه آزا (فعلا تن) گشتسر (مفاعلن) و چمن (فعلن)
اینجا حشو ملیح «باد تازه و تر» است که به میان سخن در آمده است که بی او ربط سخن تمام است که بگویند نهال سرو قد ت را کمینه بنده آزاد گشته، سرو چمن از راه معنی نه از راه وزن برای تمام نظم آن دعا آورده شد که باد تازه و تر و چون حشو که دعا بود با لفظ خوش آیند آرد آنرا حشو ملیح گویند که سخن را لطف فزاید امّا او را برای وزن آرند آنکه چنین زینت کلام افزاید حشو ملیح خوانند.
بحر مجتثّ صدر و ابتدا و جزء سیم و هفتم مخبون باقی مخبون محذوف (ارسال المثل).

نظر از آن نکنی به حال من که گدا　　　قرین شه نشود که از کجا به کجا

نظر از آن (مفاعلن) نکنی (فعلن) بحال من (مفاعلن) که گدا (فعلن)

قرین شه (مفاعلن) نشود (فعلن) کازکجا (مفاعلن) بکجا (فعلن)
اینجا ارسال و مثل «گدا و شه» است که با هم قرین نگردند و باز تأکید می‌کند که ازکجا به کجا.

بحر مقتضب مثمّن، ارسال المثلین،

با لبت چه می طلبم باده نزد جان چه بود   بارخت چه مه نگرم بنده پیش خان که بود

بالبت چه (فاعلات) می‌طلبم (مفتعلن) باده نزد (فاعلات) جان چه بود (مفتعلن) بارخت چه (فاعلات) مه نگرم (مفتعلن) بنده پیش (فاعلات) خان که بود (مفتعلن)
اینجا دو مثل می زند، یکی «برلب او» و « می» و یکی بر «رخ او» و «مه» و یک مثل می‌گوید که: باده نزد جان چه بود، یعنی با لب او چیزی نیست که می و لب او جان است. مثل دیگر می‌گوید: که بنده پیش خان که بود، یعنی مه با رخ او وجود ندارد که مه بنده و رخ او شاه است

بحر مقتضب مربّع، معمّا.

چون سپر به دست بود   نام ترک مست بود

چوسپرب (فاعلات) دست بود (مفتعلن) نام ترک (فاعلات) مست بود (مفتعلن)
اینجا معمّا آن است که به عربی سپر را جن، و دست را ید، گویند. چون جن را به پهلوی، ید نهی جنید شود و چون ید را به پهلوی جن نهی جنید شود.

بحر طویل، لغز.

بگوتا چه پیر است آنکه باشد قدش چنبر   گهش عور بینی گه مرصع قبا در بر

بگوتا (فعولن[7])چپیرستا (مفاعیلن) کباشد (فعولن) قدش چنبر (مفاعیلن)
گهش عو (فعولن) ربینی که (مفاعیلن) مرصّع (فعولن) قبادربر (مفاعیلن)
اینجا لغز آسمان است که پشتش خم است و به روز ساده می‌نماید و به شب پرستاره بود

بحر مدید، سوال و جواب

۷. اصل / فعلن

گفتم ای مه در نگر گفت از اینها در گذر　　　گفتم آن چشمم کُشد گفت ازاین ظالم حذر

گفتیمی مه (فاعلا تن) درنگر (فاعلن) گفتزینها (فاعلا تن) درگذر (فاعلن)
گفتما چش((فاعلا تن) مَمْکشدْ (فاعلن) گفتزیظا (فاعلا تن) لم حذر (فاعلن)
اینجاغرض گفتم و گفت است که با معشوق سوال و جواب است.

بحر بسیط، مسمطّ.

ای دلـبـــر دل شـــکـــن　　　در جـــانـــم آتش مـــزن
از روی وجـــــه حســـــن　　　بـــخشـا بـــری مـــمـــتـــحـــن

ای دلبری (مستفعلن) دل شکن (فاعلن) در جانـما (مستفعلن) تش مزن (فاعلن) از روی وج (مستفعلن) هی حسن (فاعلن) بخشابری (مستفعلن) ممتحن (فاعلن)
اینجا مسمّط آن است که بیت را چهار بخش راست کرده‌ایم و در چهار قافیه نگاهداشته.

بحر وافر، تجاهل العارف.

تومهرو مهی یا حورو پری و یا ملکی و یا بشری　　　که خیره شود زنور رخت به گاه نظر بتا بصرم

تُـمهر ومهی (مفاعلتن) وحور وپری (مفـاعـلتن) و یاملکـی (مفاعلتن) و یـا بشـری (مفاعلتن)
کخیره شود (مفاعلتن) زنور رخت (مفاعلتن) بگاه نظر (مفاعلتن) بتا بصرم (مفاعلتن)
اینجا تجاهل العارف آن است که می داند که چیست و خود را نادان می سازد و می پرسد که توفلانی یا فلانی.

بحر کامل، تعجّب.

به کرم بتا بنما رخت که ندانمت که چه صورتی　　　متحیّرم چه ندیده‌ام که بود ملک پسری بشر

بِکَرم بـتا (متفاعلن) بنمارخـت (متفتاعلن) که ندانمت (متفاعـلن) که چه‌صورتی (متفاعلن)
متحیّرم (متفاعلن) چه ندیده‌ام (متفاعلن) که بود ملک (متفاعلن) پسری بشر (متفاعلن)
اینجا تعجّب آن است که حیرت می نماید که بشر کو آدمی است، ملک زاده است.

بحر متقارب سالم، مقطع،

زر آوردم از روی زردم دوارا　　　دی از دُرْ دردم دوا داد دردم

زرآور (فعولن) دَمَزْرو (فعولن) یزردم (فعولن) دوارا (فعولن[۸])
دی‌زدر (فعولن) ددردم (فعولن) دوادا (فعولن) ددردم (فعولن)
اینجا مـقطع آن است که هیچ حرف آن پیوسته نباشد.
بحر متقارب مثمّن عروض وضرب مقصور. موصّل.

شبش تن ببینی بـه تب سست پست　　　پی شب نشین تـب به‌بستش نشست

شبش تن (فعولن) ببینی (فعولن) بتب سس (فعولن) تپست (فعول) پ شب (فعولن) نشن تب (فعولن) ببستش (فعولن) نشست (فعول)
اینجا موصّل آن است که حروف این بیت را از اوّل تا به آخر پیوسته توان نوشتن و این بیت از شش حرف گفته شد ب ت س ش ن ی.
بحر متقارب مثمّن عروض مخذوف وضرب مقصور، رقطا.

من از عزم شـربـم چه جان مـی‌کـنم　　　نـمـی‌گـیری ای مـیـر خـوبـان ایـاغ

من زعـز (فعولن) مشربم (فعولن) چه جامی (فعولن) کنم (فعل)
نمی‌گی (فعولن) رای می (فعولن) رخوبا (فعولن) ایاغ (فعول)
رقطا در لغت سیاهی بـود که با آن نقطه های سپیدی آمیخته بود اینجا رقطا آن است که یک حرف نقطه دارد ویک حرف بی نقطه است.
بحر متقارب مثمّن عروض وضرب مقصور، خیفا.

دلا فـیض اگـر پیشت آید زبـخـت　　　بـه پیشت رسـد نـغزی کـار بـخـت

دلافی (فعولن) ضگر پی (فعولن) شتاید (فعولن) زبخت (فعول)
به پیشت (فعولن) رسد نغ (فعولن) زئی کا (فعولن) ربخت (فعول)
اینجا خیفا آن اسـت که یک لفظ را نقطه باشد و یک لفظ بی‌نقطه بود و خیفا در لغت اسبی پیسه بود که یک چشم او سیاه و یک چشم او کبود بود.
بحر متقارب مثمّن عروض و ضرب مجذوف (بی نقطه)

سر ارم همه عـمـر در مـهر دم　　　اگـر راح روحـم رسـد در الم

۸. اصل / ندارد

سرارم (فعولن) همه‌غم (فعولن) ردرمه (فعولن) ردم (فعل)
اگر را (فعولن) حروحم (فعولن) رسددر (فعولن) الم (فعل)
حروف این بیت همه بی‌نقطه است.

بحر متقارب مثمّن جزوی اثلم، و جزوی سالم منقوطه.

نقش جنینت بخشی زجنّت   فیض حنینت بخشی بشفقت

نقشی (فعلن) جبینت (فعولن) بخشی (فعلن) زجنّت (فعولن)
فیضی (فعلن) جنینت (فعولن) بخشی (فعلن) بشفقت (فعولن)
حروف این بیت مجموع نقطه دارد.

بحر متدارک، جمع تنها.

حسن و لطف ترابنده شد مهر و مه   خط و خالِ ترا مشک چین خاک ره

حسن لط (فاعلن) فی ترا (فاعلن)بند شد (فاعلن) مهر و مه (فاعلن) خط و خا (فاعلن) لی ترا (فاعلن) مشکچی (فاعلن) خاک ره (فاعلن)
اینجا جمع میان حسن و لطف، و میان مهر ومه، و میان خط و خال است.

بحر متدارک مخبون که آنرا رکض الخیل و صوت آن قوس خوانند. جمع تفریق تنها.

چون رخت نبود گل باغ ارم   چو قدت نبود قد سرو چمن

چو رخت (فعلن) نبود (فعلن) گلبا (فعلن) غِإرم (فعلن)
چوقدت (فعلن) نبود (فعلن) قدسر (فعلن) و چمن (فعلن)
اینجا تفریق است میان «رخ او و گل» و «قد او و سرو». چون گفت که چون قد او نبود تفریق کرد یعنی از هم جدا کرد.

بحر غریب سالم، تقسیم تنها.

گونه رنگین خنده شیرین داری بتا   خط معنبر قدچو عرعر بامانما

گونه رنگین (فاعلاتن) خنده شیری (فاعلاتن) داری بتا (مستفعلن)
خط معنبر (فاعلاتن) قدچو عرعر (فاعلاتن) بامانما (مستفعلن)

اینجا تقسیم آن است که دو صفت را به دو چیز تقسیم کرد، گونه را برنگین و خنده را به شیرین و این تقسیم از آن گویند که دو چیز را بر دو چیز قسمت کنند.

بحر غریب مخبون، جمع و تفریق.

چو قدت گرچه صنوبر کشد سری　　نبود چون قدسروت صنوبری

چو قدت گر (فعلا تن) چصنوبر (فعلا تن) کشد سری (مفاعلن)
نبود چو (فعلا تن) قد سروت (فعلا تن) صنوبری (مفاعلن)
اینجا جمع و تفریق آن است که قد او را با صنوبر جمع کرده است، و چون گفت نبود تفریق کرد میان قدّ او و صنوبر

بحرقریب سالم، جمع و تقسیم.

دهانت چون دل تنگ آمد نگارا　　ولیک آن پردُر است این پُردَرْدُ اندوه

دهانت چو (مفاعیلن) دلم تنگا (مفاعیلن) مدنگارا (فاعلا تن)
و لیک آن پر ((مفاعیلن) در است این پر (مفاعیلن) درداندوه (فاعلا تن)
اینجا جمع آن است که میان دهان معشوق و دل عاشق جمع کرد، باز تقسیم کرد که آن پُردُر و این پردرد است.

بحر قریب اخرب جمع و تفریق و تقسیم.

مَیْ خوانده‌ام آن لب ولی نشاید　　کان جان بدهد باده دل گزاید

می خواند (مفعول) اما لب د (مفاعیل) لی نشاید (فاعلا تن)
کاجاب (مفعول) دهد باد (مفاعیل) دل گزاید (فاعلا تن) اینجا می را به لب معشوق جمع کرده است، و باز چون نشاید گفت میانشان تفریق کرد و باز تقسیم که لب جان بخشد و باده دل کزاید گفت یعنی الم رساند.

بحر متشاکل، تفسیر جلی.

عین آب حیات و مشک چین داری　　در لب جان فزا و زلف عنبر سا

عین آبی (فاعلا تن) حیاتومش (فاعلا تن) کچن داری (مفاعیلن)

در لبی جا (فاعلا تن) فزاوزلف (فاعلا تن[۹]) فعنبرسا (مفاعیلن)
اینجا تفسیر جلی آن است که گفت آب حیات و مشک چین داری، و نگفت که کجا داری به تفسیر احتیاج دارد چون گفت در لب و زلف روشن شد که تفسیر کرده شد.
بحر متشاکل مکفوف عروض و ضرب مقصور، تفسیر خفی.

یـار غـم شـده‌ام در شـب دیـجـور　　　زان سـبـب کـه نشـد درد مـحـب دور

یار غمش (فاعلات) دام درش (مفاعیل) بدیجور (مفاعیل)
زاسبب که (فاعلات) نشد درد (مفاعیل) محب دور (مفاعیل)
اینجا آنچه به تفسیر احتیاج دارد یار غم شده است، تفسیر می‌کند و می‌گوید بهر آنکه نشد درد محب دور، از آن معلوم شد که به چه سبب درد محب دور نشده است، و خفی آن است که نگفت من با تو محب، گفت روشن نشد که کیست.

بیان وزن رباعی

آن است که از متفرعات بحر هزج باشد و تغییر زحاف در آن بسیار می آید و برآن دو شجره ساخته اند، شجره اخرب و شجرهٔ اخرم، و اول شجره اخرب مفعول آید و اجزای آن نیز به دو از ده نوع برگردد و چون جزء اوّل مفعول اخرب، جز دویم، یا مفاعیلن، و یا مفاعیل آید مکفوف و یا مفاعیلن آید مقبوض، چون جزء دوم مفاعیلن بود و سالم جزء سیم یا مفعول بود اخرب ویا مفعولن بود احزم، و چون جزء سیم مفعول بود اخرب جزء چهارم یا فعول آید اهتم، و یا فعل آید مجبوب. و اگر جزء سیم مفعولن بود احزم جزء چهارم یا فاع بود: ازّل، یا فع بود ابتر، و اگر جزء دوم مفاعیل بود، مکفوف جزء سیم، یا مفاعیلن بود، سالم. یا مفاعیل آید، مکفوف. و چون جزء سیم مفاعیلن بود و سالم جزء چهارم یا فاع بود، ازّل. و یا فع بود، ابتر. و اگر جزء سوم مفاعیل بود مکفوف، جزء چهارم یا فعول آید. اهتم، و یا فعل آید مجبوب، و اگر جز دوم مفاعلن آید مقبوض، جز سیم یا مفاعیلن آید سالم، و یا مفاعیل آید مکفوف. و چون جزء سیم مفاعیل آید مکفوف. جزء چهارم یا فعول آید اهتم، یا فعل بود مجبوب. و یا چون جزء سیم مفاعیلن آید سالم. جزء چهـارم یا فاع آید ازّل و یا فع ابتر بود.

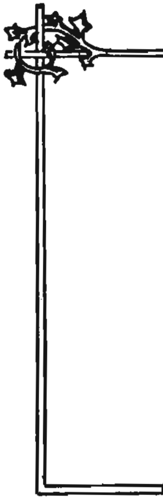
۹. اصل / مفاعلن

بیان شجره اخرم

چون شجرهٔ اخرم را جزء اول مفعولن باشد جزء دویم یا مفعولن آید اخرم، و یا فاعلن آید اشتر. و یا مفعول آید اخرب، و چون جزء دویم مفعولن باشد اخرم. جزء سیم هم یا مفعولن آید و یا یا مفعول آید اخرب، و چون جزء سیم مفعول بود اخرب. جزء چهارم یا فعول آید اهتم، و یا فعل آید مجبوب. و چون جزء سیم مفعولن بود اخرم. جزء چهارم یا فاع آید ازل، یا فع آید ابتر. و چون جزء دویم فاعلن بود اشتر. جزء سیم مفاعیلن بود سالم و یا مفاعیل آید مکفوف و چون جزء سیم مفاعیل بود مکفوف جزء چهارم یا فعول آید اهتم. و یا فعل بود مجبوب و چون جزء سیم مفاعیلن بود سالم، جزء چهارم یا فاع آید ازلّ. و یا فع آید ابتر. و چون جزء دویم مفعول بود اخرب. جزء سیم یا مفاعیل آید مکفوف. و یا مفاعیلن آید سالم. و اگر جزء سیم مفاعیل بود مکفوف. چهارم یا فعول آید اهتم. یا فعل آید مجبوب. و اگر جز سیم مفاعیلن آید جزء چهارم یا فاع آید ازلّ و یا فع آید ابتر.

صورت شجرهٔ اخرم

• غلامحسین حجتی نیا



تفسیر سوره یس

مقدمه

توجه وگرایش به تفسیر بعضی از سوره‌های قرآن از دیر باز مورد تحقیق و تدقیق بزرگان و مفسران علوم قرآنی بوده است، به طوری که دهها تفسیر به صورت مستقل، از سورهٔ فاتحه و دیگر سور قرآنی-از علماء پیشین به یادگار برای ما باقی مانده است.

از جمله سوره‌هایی که بعد از سورهٔ فاتحه موردعنایت بوده سورهٔ «یس»می باشد. که تفسیرهای مستقلّ و متعدد از آن شده است.

نسخه ای که در پیش رو دارید تفسیر فارسی است از سورهٔ مبارکهٔ یس که در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۱۲۶۲موجود است و به خط نسخ در سال ۸۹۷ هجری قمری کتابت شده، و مشتمل است بر یک مقدمه و ترجمهٔ آیات، شأن نزول و تفسیر آیات به روش تفاسیر اهل سنت، همانند تفسیر کشف الاسرار و عدّةالابرار، که بر اساس اتکاء به احادیث و اقوال و آراء مفسران سلف می باشد. و بعضاً به بیان تأویلهای عارفانه پرداخته است. و متضمّن غزلیاتی از جنید شیرازی با تخلّص او که در دیوان قصائد فارسی او دیده نمی شود. این تفسیر از این جهت که می تواند مکمّل آن دیوان باشد حائز اهمیت است.

دربارهٔ سال تألیف و مفسّر و تاریخ کتابت آن، آنچه از نسخه استفاده می شود این است که مالک نسخه محمد قاسم بن حیدر اسد درقرن دهم بر روی ورق اول مؤلف را چنین معرفی کرده است: « تفسیر سوره یس تصنیف حضرت شیخ نورالدین

عبدالرحمن شیرازی» به سبب تشابه این نام با نام نورالدین عبدالرحمن جامی شاعر و عارف قرن نهم هجری، در فهرست نسخه های خطی فارسی، با تردید این نسخه از جامی معرفی گردیده است[1]، در حالی که با مراجعه به مقدمهٔ اثر، مصنف چنین می گوید: «و روی ایضاً شیخنا و جدّنا شیخ الشیوخ الاسلام، سلطان المفسرین و المحدثین، معین الحق و الشریعة و الدین ابوالقاسم جنید الشیرازی...». و در جای دیگر چنین گفته است: «و در کتاب جدّ ما الامام الهمام صاحب الکشف و الالهام سلطان المتشرعین، الشیخ الحاج رکن الشریعة و الدین منصور راستگو[2]».

از مطالب مذکور استفاده می شود که مصنف از مفسرین قرن نهم و از اعقاب «ابوالقاسم معین الدین جنید شیرازی» صاحب شدّ الازارفی حطّ الاوزارعن زوّار المزار، متوفای ۷۹۱ هجری است و نمی تواند با جامی یکی باشد.

مرحوم سعیدنفیسی درمقدمهٔ دیوان قصائدوغزلیات فارسی جنید که در سال ۱۳۲۰ شمسی به چاپ رسیده، درباره شرح حال جنید مطالبی نوشته اند لذا خوانندگان محترم را به آنجا حواله می دهیم.

چون بیشتر نسخه های خطی که برای ما باز مانده دستخوش تصرف کاتبان و ناسخان قرار گرفته نسخهٔ ما هم خالی از این تصرفات نمی باشد لذا بعد از استنساخ از روی نسخهٔ عکسی برای ضبط و مقابله و اصلاح افتادگی ها که بعضاً روی آن مرکب ریخته و بعضاً سهوالقلم کاتب می باشد چون ظاهراً به نسخهٔ دیگری دسترسی نبود. از این رو مواردی که ناشی از سهوالقلم کاتب بود با توجه به اسناد تفسیری ضبط و اصلاح گردید و موارد معدودی که روی آن مرکب ریخته و آسیب دیده با نقطه چین مشخص گردید.

اینک متن کامل تفسیر سورهٔ یس با اندک تغییر در شیوهٔ نگارش به جویندگان علوم قرآنی از نسخه های کهن فارسی تقدیم می شود، امید که مفید افتد.

در خاتمه از ارشادات استاد محقق جناب مایل هروی کمال تشکر را دارم.

۱. فهرست نسخه های خطی فارسی ۱/ ۳۲

۲. شدّالازار/ ۱۸۹، شیراز نامه / ۱۴۳، دیوان جنید شیرازی / ۲۵

تفسیر سورهٔ یس

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ

مفسّران خطاب رحمانی و محقّقان کتاب صمدانی این سورهٔ یس را از مکّیات شمرده‌اند، و گفته‌اند که جمله به مکّه نازل شد، و خلافی در این باب به ما نرسیده و بدان که این سوره سه هزار حرف است و هفتصد و بیست و نه کلمه و هشتاد و سه آیت،و بعضی گفته‌اند: هشتاد و دو آیت.

و روایات درفضایل و فواید این سوره کریمه بسیار است، از آن جمله است: انس ـ رضی الله تعالی عنه ـ روایت کند پیغمبر ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ فرمود: آنچه معنیش راجع به این است که هر چیزی دلی دارد، و دلِ قرآن سوره یس است. و آن کس که یس بخواند خدای تعالی بنویسد از برای او قراءت قرآن ده نوبت، یعنی ثواب ده ختم قرآن وی را عنایت فرماید[3]. رواه التّرمذی و الدّارمی و غیر هما.

و ابن عباس روایت کند که پیغمبر ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ فرمود: هر چیزی را دلی هست و دل قرآن یس است و آن کس که سورهٔ یس را در شب بخواند خداوند تعالی

۳. ان لکّل شییء قلباً و قلب القرآن «یس» و من قرء یس کتب الله له بقراءتها قراءة القرآن عشرمرآت.سیوطی، درّالمنثور، ۵ / ۲۵۶، افست قم.

ببخشد به وی آسانی آن شب، و آن کس که در روز بخواند ببخشد به وی آسانی آن روز[۴].
بدرستی و راستی که قرآن اهل بهشت بردارند، پس هیچ از آن نخوانند الاّ سورهٔ طه و یس.
دیگر ابوهریره ـــ رضی الله عنه ـــ روایت کند که پیغمبر ـــ صلّی الله علیه وسلّم ـــ فرمود: که خداوند تعالی بخواند سوره طه و یس پیش از آفریدن آسمانها و زمین به هزار سال، پس چون ملائکه او را شنیدند گفتند: خوشا آن امّتی که این قرآن با آنان نازل خواهد گشت، و خوشا آن باطنها و دلها که جای آن خواهد شد، و خوشا آن زبانها که به آن متکلّم خواهند گشت. رواه الترمذی[۵].

در خبر است که دوستان و مؤمنان در آن سرا بوستان سعادت در روند و به آن ناز و نعیم بهشت برسند. از جناب جبروت ندا آید که تا غایت از دیگران کلام ما شنیدید، وقت آن است که از ما شنوید، پس خدای تعالی سوره فاتحه و طه و یس بخواند و ایشان بشنوند. مصطفی ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ فرمود: «کانّ الناس لم یسمعوا القرآن حین سمعوه من فی الرحمن یتلوه علیهم»، یعنی چون مؤمنان کلام دوست از دوست بشنوند همچنان باشد که گوئیا هرگز قرآن از کس نشنیده اند از غایت التذاذ و اشتیاق به جمال وصال.

دیگر عطاء بن ابی رباح گوید که به من رسیده که رسول ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ فرموده که آن کس که سورهٔ یس در اول روز بخواند، حاجات او برآورده شود[۶]. رواه الدّارمی مرسلاً. و یحیی ابن أبی کثیر می‌گوید که به ما رسیده که آن کس که سوره یس در صبح بخواند در آن روز تا به شب در فرح و خرّمی باشد، و آن کس که در شب بخواند تا به صبح در فرح و شادی باشد[۷]. دیگر معقل بن یسار مزنی روایت کند که پیغمبر ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ فرمود که آن کس که سوره یس بخواند از جهت رضای خدای تعالی مغفور شود گناهان پیشینهٔ او، فاقرؤها عند موتاکم[۸]. رواه البیهقی فی شعب الایمان.

۴. من قرء «یس» حین یصبح اعطی یسر یومه حتی یمسی و من قرءها فی صدر لیله اعطی یسر لیله حتی یصبح. سیوطی درالمنثور، ۵ / ۲۵۷، افست قم

۵. انّ الله تعالی قرء یس وطه قبل ان خلق آدم بالفی عام، فلمّا سمعت الملائکة قالوا: طوبی لامّة ینزل علیهم هذا، و طوبی لالسن تکلّم بهذا، و طوبی لاجواف تحمّل هذا. میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ۸ / ۲۰۴

۶. عن عطاء بن ابی رباح، قال بلغنی انّ رسول الله صلی الله علیه و سلم قال من قرء یس فی صدر النهار قضیت حوائجه. سیوطی، درّالمنثور، ۲۵۷/۵، افست قم

۷. ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۴ / ۴۰۰، افست قم.

۸. عن معقل بن یسار ان رسول الله صلی الله علیه و سلّم قال «یس» قلب القرآن لایقرؤها عبد یرید الله والدّار الاخرة الاّ غفرله ما تقدّم من ذنبه فاقرؤها علی موتاکم. سیوطی، درالمنثور ۵ / ۲۵۶، افست قم.

و در بعض روایات آمده که پیغمبر ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ فرمود که آن کس که به مقابر رود و سورهٔ یس بخواند خداوند تعالی در آن روز عذاب از آن اموات تخفیف فرماید و به عدد اموات که در آن مقبره باشد حسنات بدان قاری عنایت فرماید[۹].

و عایشه صدّیقه ــ رضی الله عنها ــ روایت کند که پیغمبر ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ فرمود که در قرآن سوره‌ای هست که در روز قیامت شفاعت به خوانندهٔ خویش کند و گناه شنوندهٔ آن بیامرزند. بعد از آن فرمود: ألا و هی سورة یس، یعنی آن سوره، سوره یس است[۱۰].

و حسن بصری روایت کند که رسول الله ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ فرمود که اهل بهشت نخوانند از قرآن الاّ سوره طه و یس. و امام ارشد الدّین در اثناء تفسیر این سوره روایت می‌کند که روزی رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ یس بخواند در مقبره‌ای، پس اموات آن همه بیرون آمدند زنده. و در میان آسمان [به] پرواز آمدند. و باز روایت می‌کند که روزی، رسول الله ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ سوره «یس» و «ق» در دو رکعت نماز صبح بخواند، پس حضرت عزّت به سبب قرائت او این دو سوره را مردگان را زنده گردانید جوق جوق و طایفه طایفه فتأمّل فی هذه الأسرار الغریبة و المکاشفات الثابته البدیعة.

و در کتاب جدّ ما الأمام الهمام صاحب الکشف و الالهام سلطان المتشرعین الشیخ الحاج رکن الشریعة والدّین منصور راستگو ــ قدّس سرّه ــ از أبّی ابن کعب چنین مروی است که پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ فرمود که آن کس که سوره یس بخواند رضاء لوجه الله تعالی خدای تعالی گناهان وی بیامرزد و اجرت [دوازده] ختم قرآن به وی دهد، و هر آن بندهٔ مریض که سورهٔ یس در نزد وی بخوانند خدای تعالی به عدد هر آیتی ده ملک بفرستد که در پیش وی صفها زنند و طلب رحمت و آمرزش از برای او کنند و در حین قبض روح او و غسل او حاضر شوند و همراه جنازهٔ او شوند و نماز بروی گزارند و در دفنش حاضر شوند. و ایمّا مریض قرء تعنده سورة یس و هر آن مریض که در سکرات موت باشد و این سوره نزد وی بخوانند ملک الموت قبض روح وی نکند الاّ آن که بعد از رضوان خازن بهشت شربتی از شربتهای بهشت به وی چشاند، پس چون قبض روحش کند سیراب باشد و چون در قبر رود سیراب باشد و چون از قبر بیرون آید سیراب باشد و چون حسابش کنند سیراب باشد[۱۱].

۹. عن النبی ــ صلی الله علیه و آله و سلم ــ قال من دخل المقابر فقرء سورة یس خفّف عنهم یومئذ و کان له بعدد من فیها حسنات. طبرسی، مجمع البیان ٤ / ٤١٣، افست قم.

۱۰. ابوالفتوح رازی، تفسیر، ٤ / ٣٩٩، افست قم.

۱۱. ابی بن کعب عن النبی ــ صلّی الله علیه و آله وسلم ــ قال من قرء سورة یس یرید بها الله عزّ و جلّ غفرالله له و ←

و روی ایضاً شیخنا و جدّنا شیخ الشیوخ الاسلام، سلطان المفسرین والمحدثین، معین الحق و الشریعه و الدین، ابوالقاسم جنید الشیرازی ــ طاب ثراه ــ فی مصنفّه [المسمّی] «بالدرّة الکریمه» انّ امیرالمؤمنین علیاً ــ رضی الله عنه ــ قال، امیرالمؤمنین علّی مرتضی فرمود که پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ با من گفت؛ بخوان ای علی سوره یس که در سوره یس ده حسنه است، نخواند گرسنه الاّ که سیر شود، و نخواند تشنه الاّ که سیراب شود، و نخواند برهنه الاّ که مستور شود، و نخواند عزبی الاّ که تزوّج کند، و نخواند خایفی الاّ که ایمن شود، و نخواند قرض داری الاّ که قرضش گذارده شود، و نخواند کسی که چیزی گم کرده باشد الاّ که باز یابد، و خوانده نشود نزد میّتی الاّ که عذابش تخفیف کنند، و خوانده نشود نزد مبتلایی الاّ که عافیت یابد، و خوانده نشود نزد مریضی الاّ که شفا یابد. و در روایتی است که نخواند فقیری الاّ آن که غنی شود.

و روی مرفوعاً: کلّ القرآن موضوع عن اهل الجنّة فلا یقرؤن منه الاّ سورة یس فانّهم یقرونها فی الجنّة.

و در کتب موالید و در بغیة المرتاح چنین منقول است که در آن شب که کفرهٔ قریش قصد قتل پیغمبر(ص) کردند و حراست وی می نمودند تا او را به دست آورند حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ بیرون فرمود و سوره یس می خواند تا فهم لایبصرون، و مشتی خاک برسر ایشان ریخت، و هیچ کس از ایشان او را ندیدند تا برفت و هجرت به مدینه فرمود، علی مافصّل فی موضعه.

و در بعض کتب دیدم که به جهت حصول مقاصد و مهمّات هفتاد و دوبار بخوانند، و به نقلی دیگر چهل و یک نوبت.

بسم الله الرحمن الرحیم بنام خداوند فراخ بخشایش مهربان.

بسم الله المنزّل للقرآن الحکیم، الرحمن الهادی الی صراط المستقیم، الرحیم المبشّر لأولیائه فی الجنّة. سلام قولاً من ربّ رحیم.

به نام او که خرد را به وی راه نیست، عزیزی که هیچ کس را از حقیقت جلال او

اعطی من الاجر کانمّا قرء القرآن اثنتی عشرة مرّة، وایمّامریض قرء عنده سورة یس نزل علیه بعدد کل حرف منها عشرة املاک، یقومون بین یدیه صفوفاً و یستغفرون له و یشهدون قبضه و یتبعون جنازته و یصلون علیه و یشهدون دفنه، و ایمّا مریض قرءها و هو فی سکرات الموت او قربت عنده جاءه رضوان خازن الجنان بشربة من شراب الجنّه، فسقاه ایّاه و هو علی فراشه، فیشرب فیموت ریان و یبعث ریّان، و لایحتاج الی حوض من حیاض الانبیاء حتّی یدخل الجنة و هوریان. طبرسی، مجمع البیان ٤ / ٤١٣، افست قم.

آگاه نیست، به نام او که مفلسان را جز حضرت او پناه نیست و عاصیان را غیر از درگاه او درگاه نیست. به نام او که جهانیان را جز او پادشاه نیست و در آسمان و زمین غیر او الله نیست.

ای خداوندی که دستگیر درماندگان جز جلال تو نیست. ای مهربانی که رهنمای متحیّران جز منشور رحمت تو نیست. ای کریمی که آرام سوختگان جز الطاف و اعطاف تو نیست. ای عزیزی که عربدهٔ مستان عشق را جز از شربت جام کرمت دوا نیست. ای لطیفی که، آتش جان مشتاقان وصال را جز جمال دیدار و رضای تو جزا نیست.

شعر

مفتتح نامه به نام قدیم	صانع بخشنده حکیم علیم
آن که ندارد ز کس امید و بیم	بسم الله الرحمن الرحیم
طایر جان در هوس جام او	هر دو جهان تشنه لب جام او

عقل و روان شیفتهٔ نام او

بدان که عقول و اخبار در فضیلت کلمهٔ بسمله و استجلاب ثواب و مراتب درجات این کلمه طیّبه بیش از آن است که در مقدّمهٔ تفسیر این سورهٔ کریمه توان نوشت، ولو جمعنا ما بلغنا من الآثار و الاخبار و تفاصیل ما فیها من النّکات و الاسرار فلایکاد ان ینتظم، الاّ فی المجلّدات او فی زُبر مهذّبات مستطابات ولکنّا نقتصرهٰهنا، بما یفی من المقصود، متوکّلاً علی الملک الموّفی بالعهود.

بدان که خلاف است میان علماء شریعت که بسم الله الرحمن الرحیم آیت است از سورت فاتحه و دیگر سُوَر، یا نه؟ امام شافعی ـ رضی الله عنه ـ بر آن است که آیتی است از سورهٔ فاتحه و دیگر سُوَر قرآنی و در نماز با فاتحه خواندن فرض است و فاتحه بی آن تمام نیست. و امام ابوحنیفه برخلاف این است، علی ما حقّق فی موضعه.

ثم اعلم انّ المقصود، من هذه الآیه تعلیم الخلایق و ارشادهم، بالافتتاح باسم الله تعالی، ای بذات بسم الله، فابدؤا انتم به ایضاً، و کذا تقدیر قولواالحمدلله. می‌گوید در گرفتم بنام خویش و در پیوستم بنام خویش و آغاز کردم به‌نام با اکرام خویش و ابتدا نمودم به‌حمد و ثناء خویش، پس درگیرید و در پیوندید شما نیز به‌نام من و تعظیم و تکریم من که آنچه به‌نام من نباشدقریب الزوال است، و آنچه نه به‌برکت عنایت من سمت ظهور یابد و صورت یابد و ناقص البرکة باشد.

عن ابی هریره ـــ رضی الله عنه ـــ قال، قال رسول الله ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ: کلّ امر ذی بال لایبدء فیه «ببسم الله الرحمٰن الرحیم» اقطع، ای ناقص قلیل البرکة[۱۲].

و کیفیت نزول این آیت کریمه، در تفسیر سورهٔ انّا فتحنا مبیّن شده، فلیطالع ثمّة.

و امّا [در] فضیلت این آیت بسمله مصطفی ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ فرمود: آنچه معنیش راجع با این است که آن کس که بنویسد این کلمه «بسم الله الرحمٰن الرحیم» از جهت تعظیم خدای تعالی حضرت عزّت ـــ جلّ جلاله ـــ او را بیامرزد، و آن کس که بردارد از زمین کاغذ پاره‌ای که این نام بر آن نوشته باشد از جهت تعظیم خدای تعالی این بنده را به مرتبهٔ صدّیقان رساند، و از مادر و پدر او تخفیف عذاب بکند و اگر چه ایشان مشرک و کافر باشند[۱۳]. و باز فرمود که دعایی که در اوّلش «بسم الله الرحمن الرحیم» بگویند آن دعا [را] ردّ نکنند بلکه به اجابت مقرون دارند.

و نقل است از حضرت رسالت ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ که فرمود که هیچ بندهٔ مؤمن نخواند این آیت را الاّ آن که کوههای عالم با وی به تسبیح در آیند و خدای را به پاکی و بی‌عیبی بستایند و ثنا گویند لکن اونشنود[۱۴]. و سلمان فارسی روایت کند که حضرت رسالت ـــ صلّی الله علیه و سلّم ـــ فرمود که نرود کسی در بهشت الاّ به جواز و پروانه‌ای که در آن نوشته باشند: «بسم الله الرحمن الرحیم» این کتابی است و پروانه‌ای از حضرت عزّت از برای فلان، پس [از] فلان در برید او را در بهشت، بهشتی . . .

بلند شریف که میوه‌های آن نزدیک است به بندگان.

و ابن‌عباس می‌گوید که هر چیز اساسی و اصلی دارد، اساس دنیا مکّه است؛ لانّها دحیت الارض منها. و اساس آسمانها آسمان هفتم است، و اساس بهشت جنّات عدن است، و اساس دوزخ درک اسفل است، و اساس خلق آدم است، و اساس انبیاء نوح است، و اساس بنی اسرائیل یعقوب است، و اساس کتب قرآن مجید است، و اساس قرآن فاتحه است، و اساس فاتحه «بسم الله الرحمن الرحیم» است. فاذا اعتللت و اشتکیت، فعلیک بالأساس تشفیّت باذن الله[۱۵].

۱۲. سیوطی، الدّرالمنثور۱/۱۰، بیروت.

۱۳. عن انس مرفوعاً، من رفع قرطاساً من الارض فیه بسم الله الرحمن الرحیم اجلالا له ان یدّاس کتب عندالله من الصدیقین و خفّف عن والدیه و ان کانا کافرین. سیوطی درّالمنثور ۱/ ۱۱، بیروت.

۱۴. قال (ص) من قرء «بسم الله الرحمن الرحیم» موقناً سبّحت معه الجبال الاّ انه لایسمع ذلک منها. سیوطی، درالمنثور ۱/ ۱۰ بیروت.

۱۵. و عن ابن عباس انه‌قال: «ان لکلّ شیئ اساساً و اساس الدنیا مکة؛ لانّه منها دحیت الارض، و اساس ←

گفت: چون تو معلول و مریض شوی و پرغصّه و محزون گردی باید که متحصّن به این اساس شوی تا شفا یابی و پناه به قراءت این آیه کثیر البرکة بری تا خلاص یابی.

شعر

درد دل را هیچ درمان همچو بسم الله نیست — راه غم را هیچ پایان همچو بسم الله نیست
در سرای دل کسی برتخت تمکین ارنشست — ملک جان راهیچ سلطان همچو بسم الله نیست
هر کسی را هست اسبابی و سازی در طریق — ساز راه اهل عرفان همچو بسم الله نیست
ای که فتح الباب خواهی هیچ مفتاحی تو را — از برای گنج احسان همچو بسم الله نیست
لذت شاهی چه باشد باسماع نام او — چون همه ملک سلیمان همچو بسم الله نیست
گنج بسم الله اگر باشد دگرها گو مباش — زان که تاج وتخت شاهان همچو بسم الله نیست

ای جنید آسایش جان و دل از نامش طلب
ذوق آرام دل و جان همچو بسم الله نیست

آیهٔ ۱/ **یس** به اخفاء نون، قراءت ابن عامر و کسائی و ابوبکر و نافع است. و به امالت «یا»، قراءت حمزه و کسائی و ابوبکر.

و خلاف است میان مفسّران که این کلمه چه معنی دارد، و اشاره به چیست؟ بعضی گفته اند: نام قرآن است، و بعضی گفته. اند: نام سوره است به حکم الخبر المذکور «من قبل انّ الله تعالی قرء سورة طه و یس».

و ابن عباس و ابن مسعود و عکرمه و ضحّاک و قتاده و جماعتی گفته اند: یا انسان، یعنی ای آدم. هیثم بن عدی گفت که یس به معنی انسان لغت طیّ است. و ابن عباس گفت: لسان سریانی است. و ابوالعالیه گفت: معنیِ آن یا رجل است، یعنی ای مرد. و ابوبکر ورّاق گفته: معنیش این است که یا سیّدالبشر. و ابن عباس به یک اشاره گفته که تاویل آن تأویل حروف مقطّعه است در اوایل سور، و شرح آن به جای خود مذکور گشته.

فقیل: «یا» اشاره الی یوم المیثاق و سین سرّالله مع احبّائه، فکانه قال: بحقّ یوم

السّموات غریباً و هی السابعة العلیا، و اساس الارض عجیبا وهی السابعة السفلی، و اساس الجنان جنة عدن و هی سرّة الجنان علیها اسسّت الجنان، و اساس النّار جهنم و هی الدرکة السفلی علیها، اسسّت الدرکات، و اساس الخلق آدم و اساس الأنبیاء نوح، و اساس بنی اسرائیل یعقوب و اساس الکتب القرآن و اساس القرآن الفاتحه و اساس الفاتحه «بسم الله الرحمن الرحیم»، فاذا اعتللت و اشتکیت فعلیک بالأساس شفیّت باذن الله. (میبدی، کشف الاسرار۱/۹)

المیثاق و بسرّی مع الأحباب و بحقّ القرآن الحکیم انّك من الأنبیاء و المرسلین.

و امام جعفر صادق گفته: معنیش آن است که ای سیّد،وخطاب با پیغمبر است. و از این جاست که پیغمبر فرمود که خداوند مرا سیّد خوانده و من سیّد ولد آدمم و نه به فخر می گویم بلکه به مقتضیِ «و امّا بنعمة ربّك فحدّث[۱۶]» تحدّث به شرف خویش و اخبار از مرتبهٔ علیّه خویش می‌کنم.

و در بعض احادیث آمده که پیغمبر ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ فرموده که حق تعالی مرا در قرآن مجید، به هفت نام خوانده: محمد، و احمد، و طه، و یس، و المزّمل، و المدثر، و عبدالله، لیکن باید که بدانی که یا انسان و یا ایّها المزّمل[۱۷] و امثال آن خطاب با صورت و بشریّت مصطفی است، «قل انّما انا بشر مثلکم[۱۸]» و یا سیّد و یا ایّها النّبی و یا ایّها الرّسول و امثال آن خطاب با حقیقت و کمال مرتبت وی است.

قاصران به صورتش می شناسند و کاملان به شرف و رتبتش می خوانند. آری دیدهٔ بوجهل و عتبه و شیبه که خیره شدهٔ انکار است از وی جز بشریت و انسانیت نبیند، و دیدهٔ صدیق اکبر و حضرت حیدر که مکحّل به سرمهٔ محبّت و توتیای مودّت گشته شرف و نواخت محمدرسول الله بیند.

شعر

ای مقتدای عالم وای سیّد رسل	ای پیشوای آدم و ای هادی سبل
غواصّ بحر علم لدنّی تو بوده ای	کس را نداده‌اند به غیر از تو عقل کلّ
از لطف طبع و خلق توای سرو باغ	با رونق است آب حیات و نسیم گل
یس بیان منقبت و مردمی تست	طاهات نعت مردی و معنیش یارجل
از هیبت سیاست شرع مطهرت	زهی نوای چنگ بهشت و هوای مل

آیهٔ ۲ / وَالْقُرْآنِ الْحَکیمِ آیهٔ ۳/ اِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلینَ

قسم بالقرآن و قال فی سورة الواقعه: وانّه لقسم لو تعلمون عظیم، انّه لقرٰان کریم، فی کتاب مکنون[۱۹]،فهواشرف الکتب المنزلة، کما انّ رسوله محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف اشرف ولد اٰدم، قسمی است که ربّ العزّه یاد می‌کند به قرآن مجید و

۱۶. الضحی (۹۳) ۱۱

۱۷. المزمل (۷۳) ۱

۱۸. الکهف (۱۸) ۱۱۰

۱۹. الواقعه (۹۶) آیات ۷۶ تا ۷۸

فرقان حمید.

[به] این قرآن راست درست بی‌غلط که تو ای محمد از فرستگانی، یعنی تو یکی از پیغمبرانی. و این جواب بوجهل و ولید مغیره است که می‌گفتند: «لست مرسلا[۲۰]». و حکیم، در اینجا صفت قرآن است. و قرآن را، اوصاف کثیره والقاب شریفه هست، مثل ذکر، «وانّه لذکر لک و لقومک[۲۱]»، وشفاء:«و ننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین[۲۲]،» و نور و برهان: «قد جائکم برهان من ربّکم و انزلنا الیکم نوراً مبیناً[۲۳]» و حجّة و صراط مستقیم و غیر ذلک،لکن هیچ وصف به وصف، حکیم نمی رسد، و معناه المحکم، یعنی این قرآن محکم و متقن است و خداوند آن را محکم گردانیده، نه تغیّر به قواعدش راه [دارد] و نه نسخ و تبدیل در آیاتش مجال. وقیل: الحکیم بمعنی الحاکم.

آیهٔ ٤/ عَلیٰ صِراطٍ مُستَقیمٍ

خبر دوم آن که تواند بود و حال نیز می تواند بود، آی انّک لمن المرسلین کایناً علی صراط مستقیم، فکانّه خوطب بانّك یامحمد[لک]... اشرف المراتب و اکمل المراقب و افضل المناصب و المناقب اِنّك یا سیّد المرسلین و «انّه لَمِنَ الْمُصطفَیْنَ الاخیار[۲۴]» «انّك لَمِنْ اولی الْایدی وَالابْصار[۲۵]»«اِنّكَ لمن المخلصین بِخالصة ذکری الدّار[۲۶]» «انّك لَمِنَ الذین اجتبیناهم وَ هَدَینا هم اِلی صراطٍ مُستقیم[۲۷]». این صفت و بیان مرتبه مصطفی است ـ صلی الله علیه وسلم ـ یعنی تو از مرسلانی برطریقی راست و بردینی درست، شریعتی پاک و سیرتی پسندیده، همان است که جای دیگر گفت: وانّك لَعَلیٰ هدیً مستقیم[۲۸].

و بدان که محمدرسول الله ـ صلی الله علیه وسلّم ـ پیش از بعثت و الباس خلعت نبوّت خلوت و عزلت دوست می داشت، و به کوه حرا می فرمود، و از خلق منقطع می‌گشت، و به مراقبت و توجه بالله تعالی مشغول می شد. ناگاه در وقتی که در کوه حرا می بود وحی بیامد و جبرئیل به حضرت نازل شد. و انس روایت کند که حضرت رسالت ـ صلّی الله علیه‌وسلّم ـ بعد از چهل سالگی پیغمبر گشت.

و محمدبن برا گفته که رسول ـ صلّی الله علیه‌وسلّم ـ بعد از چهل سالگی مبعوث

۲۰. الرّعد (۱۳) ٤۳
۲۱. زخرف (٤۳) ٤٤
۲۲. اسراء (۱۷) ۸۲
۲۳. نساء (٤) ۱۷٤
۲٤. ص (۳۸) ٤۷
۲۵. ص (۳۸) ٤۵
۲۶. ص (۳۸) ٤۶
۲۷. انعام (۶) ۸۷
۲۸. الحج (۲۲) ۶۷

شد، و شب یکشنبه جبرئیل بروی آمد، و روز دوشنبه هفدهم ماه رمضان در کوه حرا قرآن بروی آورده و اول موضعی که مهبط وحی شد حرا بود. و اوّل إِقْرَءْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذی خَلَقَ تا ما لَمْ يَعلَمْ[۲۹] فرود آمد، و جبرئیل پاشنه در زمین مالید و چشمهٔ آب ظاهر گشت و حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ را تعلیم وضو و نماز کرد و دو رکعت نماز بگزارد.

آیهٔ ۵/ تَنْزِيلَ الْعزيزِ الرحيم

حمزه و کسایی و ابن عامر و حفص تنزیل به نصب خوانند به آن که مصدر باشد، یعنی نزّل تنزیلاً. باقی قرّاء به رفع خوانند بر خبر مبتداء محذوف، کانّه قال: هو تنزیل.

و قیل: المراد بالتنزیل، المنزّل اطلاقاً للمصدر. و ارادة الاسم المفعول. یعنی همچنان که محمّد ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ فرستادهٔ خداوند است قرآن نیز فرستادهٔ اوست و نه بربستهٔ محمد و ساختهٔ اوست و تنزیل بناء کثرت و مبالغه است و اشارت است به آن که قرآن نه به یکبار از آسمان فرو آمد، بلکه به کرّات و مرّات فرو آمد به مدّت بیست و سه سال، سیزده سال به مکّه، و ده سال به مدینه، نجم نجم، آیت آیت، سوره سوره.

العزیزِ الرّحیم ای عزیز بالأعداء، رحیم بالمؤمنین یوم الجزاء، عزیزم تا دشمن در دنیا مرا نداند،رحیمم تا درعقبی دوستان مرا ببینند. و گفته اند که عزیز اوست که دشوار است دریافت او، پس الله ــ تعالی ــ عزیز است به آن معنی که دریافت وی [آسان] نیست و افهام و اوهام را رسیدن به کنه جلال وی نیست. و گفته اند: هم عزیز است و هم رحیم، اگر عزیز باشد بی رحیم هرگز کس او را نیابد و اگر رحیم باشد، بی عزیز همه کس او را [یابد].

آیهٔ ۶/ لِتُنْذِرَ قَوْماً این سخن متصل است بأرسلنا، ای ارسلتك لأنْذارك ایّاهم. و ما در ما أُنْذِرَ آباؤُهُمْ نفی است، معنیش این است که تو را فرستاده‌ایم ای محمد مرسل تا آگاه [کنی] و بیم دهی قومی را که پدران ایشان از غایت عصیان و تراکم طغیان ترسیده نشدند و بیدار نگشتند و اندیشهٔ عاقبت کار و سرانجام احوال خویش نکردند، و مراد به این قوم، قریش است که کفر و عناد از آباء و اجداد به توارث به ایشان رسید و به آن افتخار و مباهات می‌کردند.

و گفته اند که این در روزگار فترت بود میان رفع عیسی به آسمان و بعثت مصطفی ــ صلی الله علیه وسلّم ــ که در مکّه مشرکان عرب بودند که نه کتاب داشتند، و نه به ایشان پیغمبری آمد، علی ما یدّل علیه قوله تعالی: «هُوَ الذی بَعَثَ فی الا مّیّینَ رَسولاً منْهم، الی

۲۹. العلق (۹۶) ۱ تا ۵

قوله ــ جلّ ثنائه ــ وَاِنْ کانوا مِنْ قَبلُ لَفی ضَلالٍ مُبین[۳۰].»

فَهُمْ غافِلونَ پس ایشان قومی غافل و ناآگاه‌اند و از ایمان و رشد و مراتب ثواب و انواع عقاب معرض.

و الغفلة: ذهاب المعنی عن النفس، یعنی ادراک و عقل از ایشان رفته و به عناد و غوایت مبدّل شده، نفوس ایشان در ظلمت شرک تاریک، و به شهوات نفسانی و عوایق جسمانی مشوّش.

و بدان که غفلت دو قسم است و غافلان علی سبیل الاجمال دو طایفه‌اند: یکی آن که از کار دین غافل و از طلب صلاح و اسباب فلاح خود بی‌خبر شده، سر به دنیای دنّی نهاده و مست شهوت گشته، و دیدهٔ فکرت و عبرت برهم نهاده. حاصل کار و بار او آن است که ربّ العزّت گفت: الذینَ هُم عَنْ اٰیاتِنا غافلونَ اولٰئکَ مَأْواهُم النّار بِما کانوا یکسبون[۳۱]. و فی الخبر: عجبت لغافل و لیس بمغفول عنه، یعنی من که خداوندم تعجّب دارم از آن غافل که از من و عقاب من غافل شده و حال آن که من که خداوندم یک لحظه از او غافل نیستم و برتمام حرکات و سکنات و خطوات وی عالم و حاضر و ناظرم.

قسمی دیگر غفلتی است پسندیده، از کار دنیا غافل گشته و از ترتیب معاش معرض شده، سلطان حقیقت برباطن وی استیلاء نموده، و در مکاشفهٔ جلال احدیّت چنان مشغول شده که از خود غایب گشته، نه از دنیا خبر دارد نه از عقبی، و به زبان حال می‌گوید:

شعر

در همه دیر مغان نیست چومن شیدایی ... خرقه جایی گرو باده و دفتر جایی
دل که آیینهٔ شاهی است غباری دارد ... از خدا می‌طلبم صحبت روشن رأیی
شرح این قصه مگر شمع برآرد به زبان ... ورنه پروانه ندارد به سخن پروایی
جویها بسته‌ام از دیده به دامان که مگر ... درکنارم بنشانند سهی بالایی

آیهٔ ۷ لَقَد حَقّ القَولُ عَلی اَکْثَرِهِمْ فَهُمْ لا یُؤمِنونَ.

قول در این آیت حکم الله است، و تقدیری که در ازل رفته در شأن قومی که در علم قدیم الله تعالی کفر داشتند و در آن مصرّاند.

وقیل: القول قوله تعالی «لأَمْلَانّ جَهَنَّم مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعینَ»[۳۲]، می‌گوید: به

۳۰. الجمعه (۶۲) ۲ ... ۳۱. یونس (۱۰) ۸
۳۲. سجده (۳۲) ۱۳

درستی و راستی که درست گشت سخن خدای تعالی در ازل که بر بیشتر کافران و بیگانگان، پس هرگز ایمان نیارند و در دایرهٔ اسلام نیایند؛ زیرا که مقهور ازلند و مطرود لم یزل، آن واقع شود که او خواهد، و واقع نشود آنچه نخواهد، ماشاءالله کان و [ما] لم یشاء لم یکن.

عبدالله بن عمروبن عاص ــ رضی الله عنه ــ روایت می‌کند که روزی رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ بیرون آمد و در دست او دو نامه بود، پس اشاره کرد بدان نامه که در دست راست داشت و فرمود که این نامه از جانب پروردگار عالم است، و در آن‌جا نوشته است نام آنها که از اهل بهشت‌اند و نامهای آباء و قبایل ایشان به طریقی که در ازل آزال در لوح محفوظ مقدّر شده و معیّن گشته، هیچ از آن کم نشود، و هیچ از آن افزون نگردد. بعد از آن اشاره کرد به نامه‌ای که در دست چپ داشت و فرمود که این نامه‌ای است از جانب ربّ‌العالمین که در آن‌جا ثبت شده نام آن طایفه که اهل دوزخ‌اند و تغییر پذیر نیست. بعد از آن فرمود: فریق فی الجنّة و فریق فی السعیر، طایفه‌ای خوانده عنایت ازلند و در بهشت باقی و طایفه‌ای راندهٔ قهر لم یزلند و در دوزخ تابان، جاوید[۳۳].

یا محمد، تو ایشان می خوان و دعوت می‌کن، لیکن هدایت نه به دست توست، «لَیْسَ عَلَیْكَ هُداهُمْ وَ لکنَّ اللهَ یَهْدی مَنْ یَشاء»[۳۴] هدایت و به راه راست درآوردن و اقفال غفلات از دلهای بنی آدم به گشودن به ید همچون ماست و به مشیّت و خواست ما، خطاب آمد به داود پیغمبر که ارید و ترید ولا یکون الّا ما ارید[۳۵]، ای داود من می خواهم چیزی و تو می خواهی دگر چیزی، لیکن بدان که سمت تکوّن و وقوع نیابد الّا آنچه من می خواهم.

شعر

لطفت آن را که بخواند که تواند که براند　　　هرکه را ملک تو بخشی که از او بازستاند

۳۳. روی عبدالله بن‌عمروبن عاص قال: خرج رسول الله (ص) و فی یده کتابان فقال للذی فی یده الیمنی: هذا کتاب من ربّ العالمین فیه اسماء اهل الجنة و اسماء آبائهم و قبائلهم ثم اجمل علی آخرهم فلا یزاد فیهم و لاینقص منهم ابداً ثم قال للذی فی شماله: هذا کتاب من رب العالمین فیه اسماء اهل النار و اسماء آبائهم و قبائلهم ثم اجمل علی آخرهم فلایزاد فیهم و لاینقص منهم، ثم قال بیده فنبذاهما ثم قال: فرّغ ربکم من العباد فریق فی الجنّة و فریق فی السعیر. میبدی، کشف الاسرار، ۸/ ۲۰۱.

۳٤. البقره (۲) ۲۷۲

۳۵. شیخ حرّ عاملی، جواهر السنیه / ۷٦، بیروت

تارهٔ موی کرا از طرّه به بتخانه فرستی گبر زنار ضلالت ز میان در گسلاند
تا هدایت نبود سعی کسی سود ندارد بندهٔ عاجز بیچاره خود این راه نداند
هرکس این راه بپایان نرساند به سلامت ای بسا رهرو مردانه که در راه بماند
در بیابان طلب کعبهٔ مقصود نیابد با مغیلان بلا هر که تحمل نتواند
گر ز گلزار عنایت بوزد نفحهٔ لطفی از دل خاره کافر گل ایمان بدماند
ای جنید آن کس ازاین عرصه برد گوی سعادت کز جهان مرکب ایمان به سلامت بجهاند

آیهٔ ۸/ اِنّا جَعَلْنا فی اَعْناقِهِمْ اَغْلالاً به درستی و راستی که ما که خداوندیم، کردیم در گردنهای ایشان غلّها و زنجیرها.

عکرمه گفت که اغلال مراد ظلمات و ضلالت ایشان است، یعنی در گردن ایشان ظلمات کفر و طغیان بسته‌ایم.

و ابن عباس چنین خوانده: اِنّا جَعَلْنا فی أیْمانِهِمْ اَغْلالاً در دستهای ایشان زنجیرها و غلها کرده‌ایم. **فَهِیَ اِلَی الْأذقانِ** پس آن دستهای ایشان به زنخهای ایشان به این زنجیرها بسته شده، و قیل: الضمیر راجع الی الأغلال المذکور، وقیل: الی الأیدی، او الأیمان المقدّر المحذوف، والمآل واحد. **فَهُم مُقْمَحونَ.**

واصل الاقماح غضّ البصر و رفع الرأس.

معنی آن است که ما در گردنهای ایشان زنجیرها کردیم تا دستهای ایشان به آنها با گردن بستیم، پس سرهای ایشان برداشته آمد، یعنی نتوانند که سر در پیش افکنند یا در پیش خود نگرند؛ چه هرکس که دستش به غلّ و سلاسل با گردن بسته شود سرش برداشته ماند و از تحیّر چشمش در آسمان خیره بماند.

ابوعبیده و یحیی بن سلام گفتند: این مثل است که ربّ العالمین زد بهر آن بیگانگان ناگرویده، و معنیش آن است که ما دستهای ایشان از نفقه کردن در راه خدای تعالی و سعی نمودن در مبانی خیرات و مبرآت و در تقرّب به خدای تعالی فرو بستیم محکم و استوار، تا هیچ نتوانند که دست به خیر فراکنند یا تقرّب بالله تعالی جویند.

سدّی و کثیری از مفسّران گفتند: این آیت علی الخصوص در شأن ابوجهل فرود آمد و آن یاروی از قبیلهٔ بنی مخزوم. و موجب نزولش آن بود که روزی ابوجهل سوگند یاد کرد به لات و عزّی که من بروم و چون محمد نماز کند سنگی به سر وی زنم و عرب را از او باز رهانم. برفت و سنگی برداشت و رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ در نماز بود ابوجهل دست برداشت تا سنگ بیندازد، به تقدیر الهی و قضیت ازلی آن دست وی با سنگ در بر و

گردن وی بسته شد، ابوجهل نومید و نگونسار بازگشت و یاران خود این حال بگفت، چون آن سنگ از دست وی بیفتاد آن مخزومی که مصاحب ابوجهل بود گفت: انا اقتله بهذالحجر این کار من است که او را با این سنگ بکشم، سنگ برداشت و برفت، چون نزدیک مصطفی رسید الله تعالی چشم وی نابینا کرد تا آواز پیغمبر می شنید و کس را نمی دید، خوار و نگونسار بازگشت، پس ربّ العزّت در شأن این دو کس این دو آیت فرستاد[۳۶].

ابن عباس گفت: رسول خدای ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ در نماز قرائت بلند می خواند و مشرکان قریش را ناخوش می آمد و از آواز قرائت قرآن مکدّر می شدند. همه با هم جمع شدند تا به یکبار بر سر وی زخم زنند و او را هلاک کنند، و در آن حال که قصد کردند دستها بر گردنها بسته شد و نابینا گشتند، همه از روی عجز پیش مصطفی آمدند و گفتند: یا محمد خدای را بر تو سوگند می نهیم و حرمت قرابت و حق رحم، شفیع می آریم، دعا کن تا به حالِ خود شویم و نیز قصد تو نکنیم.[۳۷]

آنگه ربّ العالمین در بیان این قصه این آیت فرستاد و باز نمود که ایشان از راندگان درگاه الوهیت اند و ما ایشان را از راه راست بازداشته ایم و چشم دل ایشان از دیدن حقّ و معرفت اسرار پروردگار مطلق نابینا کرده ایم و دست همت ایشان از عروهٔ اسلام دور داشته ایم. «وَ مَنْ یُرِدِ الله فِتْنَتَه فَلَنْ تَمْلِكَ لَه مِنَ الله شَیئا»[۳۸] و آن کس که خداوند خواهد کفر او و شقاوت او تو ای محمد نتوانی که او را در دایرهٔ اسلام درآوری و از اهل سعادت گردانی، الحکم حکم الله، والقضاء قضاءالله.

شعر

مرو را رسد کبریا و منی	که ملکش قدیم است وذاتش غنی
کلاه سعادت یکی بر سرش	گلیم شقاوت یکی در برش
به تهدید اگر برکشد تیغ حکم	بمانید کرّ و بیان صم وبکم

آیهٔ ۹/ وَجَعَلْنا مِنْ بَیْنِ اَیْدیهم سَدّاً و کردیم در پیش ایشان دیواری، تا به راه راست در نروند **وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً** و از پس ایشان دیواری، تا حق نشنوند **فَأَغْشَیْناهُم فَهُم لایُبْصِرونَ** و پرده بر چشم و دل ایشان کردیم تا ندیدند و نبینند.

۳۶. طبرسی، مجمع البیان ٤/ ٤١٧، افست قم.
۳۷. مأخذ پیش ٤/ ٤١٧
۳۸. مائده (۵) ٤١

بدان که قرائت حمزه و کسایی سَدّ است به فتح سین، و باقی به ضمّ، و هما لغتان، و قیل: السّدّ بالفتح ما کان معمولاً من فعل بنی آدم و بالضّمّ ما کان خلقة من فعل الله ـ تعالی ـ، و قیل: بالفتح المصدر و بالضّم الاسم. «وَاَغْشَيْناهُم» ای اعميناهم من التغشية و هی التغطية. و این آیت هم در شأن ایشان است که قصد رسول الله ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ کردند، یعنی ایشان را به منزلهٔ کسی کرد که پس و پیش وی دیواری برآرند و دو دست وی به غلّ با گردن ببندند و نابینا گردانند چنان که این کس به هیچ چیز و به هیچ کس راه نبرد و درماند، این کفره نیز درماندند و به رسول خدا دست نیافتند.

و بعضی علماءِ گفته اند که این آیت حرزی نیکوست، کسی را که از دشمن ترسد این آیت بر روی دشمن بخواند الله ـ تعالی ـ شرّ آن دشمن، از وی بگرداند و دشمن را از وی در حجاب کند چنان که با رسول خدا کرد در سال چهاردهم از نبوّت، درآن شب که کافران قصد وی کردند و به در سرای وی آمدند تا به سر وی هجوم برند، و رسول الله ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ علّی مرتضی را برجای خود خوابانید و بیرون آمد و به ایشان برگذشت و این آیت می خواند، و دشمنان او را ندیدند و در حجاب بماندند، رسول ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ بگذشت به ایشان و قصد مدینه فرمود، و آن ابتداء هجرت وی بود صلوات الله علیه.

آیهٔ ۱۰/ وَسَواء عَلَيْهِم و یکسان است بر ایشان ءَاَنْذَرْتَهم اَمْ لَمْ تُنْذِرهُمْ که آگاه کنی ایشان یا نکنی، لا يُؤْمِنونَ که نخواهند گروید.

بلی آن کس که خداوند او را گمراه کرد کسی نتواند که او را به راه آورد، و آن کس که خداوند او را به راه درآورد کسی نتواند که او را از راه برد.

روی انّ عمربن عبدالعزیز دعا غیلان القدری، فقال: یا غیلان، بلغنی انّك تکلّم فی القدر، فقال: یا امیرالمؤمنین انهم یکذبون علّی، قال: یا غیلان، اقرء اول سورة یس، فقرء یس و القرآن الحکیم الی قوله و سواء علیهم أءنذرتهم الآیه، فقال غیلان: یا امیرالمؤمنین والله لکانّی لم اقرءها قطّ قبل الیوم، اشهدك یا امیرالمؤمنین انّی تائب مما کنت اقول فی القدر، فقال عمربن العزیز: اللّهم ان کان صادقاً فتب علیه و ثبتّه، و ان کان کاذباً فسلّط[39] علیه من لایرحمه واجعله آیة للمؤمنین، قال: فأخذه هشام، فقطع یدیه و رجلیه، قال ابن‌عون: انا رأیته مصلوباً علی باب دمشق[40].

۳۹. اصل/ فسلّطه

۴۰. میبدی، کشف الاسرار ۸/ ۲۰۳

آیهٔ ۱۱/ اِنّما تُنْذِرُ مَــنِ اتبعَ الذّکرَ تو کسی را آگـاه توانی کرد که پی می برد به سخن من و تابع شده اسـت قرآن من، وَخَشِیَ الرّحـمنَ بِالْغَیْبِ و از حضرت عـزت می ترسد نادیده، و ازعقاب و غضب وی می انـدیشد، و به دل ایمان بـه غیبات دارد، فَبَشرهُ بِمَغْفِرَةٍ وَاَجْرٍ کَریمٍ، پس شاد گردان ای محمد این ذاکـر خامش را و این مؤمن مخلص را، و بشـارت ده وی را به آمرزش و به مزد نیکو و هوالجنّة و ما یترتّب علیها.

و آیت اشارت اسـت به فضلیـت مرتبـهٔ خوف وترس از خداونـد وازعقاب وی و بنده مادام که مـتحصّـن به ترس و خشـیت بـاشد ایمان وی از زوال محـفوظ باشد و تقـوای او یوماً فیـوماًدرتضاعـف وترقّـی باشد،واهـل ایمـان به حسب مـراتب ایشان درایمان ازخـوف وحزن خالی نباشد و دائماً متألّم القلب و ازعقاب اخروی اندیشناک، هر چند مقرّبـتر خوف بیشتر، و هر چند کاملتر رعب و خشیت بیشتر.

یـزیـد رقّاش گـوید: بعض مـلائـکـه در حوالی عرش اند کـه تـا روز قـیامت مثل آب جویها از دیده ایشان روان است و هـمچون باد دایم در لرزه و اضطراب انـد از خشیت و ترس الله ــ تعالـی ــ. و هر چـند به حسـب معـنی میـان خوف و خشیت فرقی نیسـت امّا در عرف ارباب طریقت و اصـحاب سلوک و خلـوت تفاوتی هست؛ از آن که خشیت از خواصّ علماء شمـرند کـه «اِنّـما یَخْشَـی اللهَ مِـنْ عِبـادِهِ الْعُلَـماء[٤۱]» ابـن عباس روایـت کنـد که پیـغمـبر ــ صلی الله علیه وسلـم ــ فرموده که هر زمان که جـلدبدن بنده از خشیت و ترس عقاب بلرزد، حق تعالی گناهان آن بنده از بدنش فرو ریزد همچنان که برگ درخت خشک فرو ریزد[٤۲].

آیهٔ ۱۲/ اِنّا نَحْنُ نُحْیِی الْمَوتی

اکثر مفسّران بـرآنند که مراد احـیاء موتی است از قبـور و حشر و نشر ایشان. چنانچه در آخر سورت نیز خواهد آمد، یعنی ماییم که مرده زنده گردانیم.

و بـدان که مـرده زنده گـردانیـدن در وصـف باری تـعالـی آن است کـه در بنده و در حیوان حیات آفـریند و آفریننـدهٔ حیات جز آن قادر برکمال نیست. «یقول الله ــ تعالی ــ فی سورة تبـارک «اَلذی خَلَـقَ الْـمَوتَ وَ الْحیوةَ[٤۳]» و این در سـه نـوع است: نوع اول حـیات در نطفه آفریـنـد اندر رحم مادر؛ نـوع دوم حـیات در مرده آفریـنـد اندر زاویهٔ لحد تـا از وی سؤال گـردد، کما هـوالمشهـور فی الأخبار و الـمثبـت فی الآثار؛ نوع سوم خلق را روز قـیامت زنده گـردانـد از جهت فصل و قضا و ثـواب و عـقـاب، و بعد از آن جاوید هـمـه زنـدگی بود، هیچ

---

٤۱. فاطر (۳۵) ٤۱

٤۲. رک. نوری/مستدرک/۲/۲۹۲،منشورات مکتبة الاسلامیّة

٤۳. ملک (٦۷) ۲

مرگی نه، اما خلود فی الجنّة و امّا خلود فی النّار.

و امام محمدبن علی ترمذی و ضحّاک گفته‌اند که آیت اشارت است به احیاء دلهای کفار و توفیق خدمت، و معنیش این است که ما به فضل خویش هدایت کنیم کفّار را به ایمان، و دلهای اهل غفلت به نور قربت زنده گردانیم، و جانهای اهل هوا و شهوت به نسیم مشاهده و روح مواصلت خرّم نماییم، و گمگشتگان بادیهٔ ضلالت را به نور هدایت و معرفت به راه راست در آوریم. **وَنَكْتُبُ ما قَدَّموا** و می نویسیم هر چه مر پیش می فرستند از خیر و شرّ، از اعمال صالحه و افعال سیّه.

و احتمال دارد که اشاره به کتابت کرام الکاتبین باشد افعال و اعمال بنی آدم را در نامه ها و صحیفه ها. قال فی سورة رعد: «له مُعَقباتٌ مِنْ بَيْن يَدْيه وَمِنْ خَلْفه[۴۴]» و قال فی سورة [ق] «وما يَلْفظُ مِنْ قَولٍ الاّ لَدَيْه رَقيبٌ عَتيد[۴۵]»، یعنی نمی‌گوید بنی آدم هیچ سخنی الاّ آن که در نزد او نگهبانی هست که حافظ و کاتب آن است در نامه ها و کتابها.

انس ــ رضی الله عنه ــ روایت کند که پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلم ــ فرمود: چون بندهٔ صالح از این عالم رحلت کند آن دو ملک نگهبان وی به آسمان می روند، و می‌گویند: یارب آن بنده مرد، اگر فرمایی در آسمانی اقامت کنیم؛ جوابشان می‌گویند که زمین از ملائکه پراست، پس می‌گویند: پس کجا بباشیم و جای ما کجا باشد؟ خداوند تعالی می فرماید که بر سر قبر بندهٔ من باشید تا روز قیامت و مونس او باشید تا روز حشر. **وَآثارَهُمْ** و می نویسیم نهادها و طریقها که می نهند و نشانها و رسمها و گامها که در راه خیر می نهند.

در موجب نزول این آیت خلاف است. ابن‌عباس گفته که انصار منازل و خانه های ایشان از مسجد رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ دور بود و خواستند که به یکبارگی نقل نمایند و به قریب مسجد خانه ها پیدا کنند، پس الله ــ تعالی ــ این آیت فرستاد، ایشان گفتند: پس ما در جایهای خود می‌باشیم و نقل نمی‌کنیم تا ثواب بیشتر باشد[۴۶]. و مغیرة بن شعبه و ضحّاک گفته اند که آیت در شأن بنی عذره نازل شد، و منازل و خانه های ایشان از مسجد بعید بود و شاّق بود حضور به مسجد و نماز جماعت، خداوند این آیت فرستاد[۴۷]، یعنی ثواب گامها می نویسیم، و هرچند بیشتر باشد و راه دورتر ثواب بیشتر و درجات اکثر. پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلم ــ فرمود به روایت ابوموسی اشعری که اعظم مردم از روی مزد نماز آن

۴۴. الرّعد (۱۳) ۱۱ ۴۵. ق (۵۰) ۱۸

۴۶. طبرسی، مجمع البیان ۴/ ۱۴۸، افست قم.

۴۷. تفسیر ابوالفتوح رازی ۴/ ۴۰۴

کس است که از راه دورتر بیاید[۴۸].

و عن ثابت البنانی: کنت امشی مع انس فاقیمت الصلوة فقارب الخطی، فلما دخلنا المسجد قال: أتدر لم مشیت بک هذه المشیة؟ قلت: لا، قال لأن رسول الله ـصلی الله علیه وسلمـ مشی بی هذه المشیة، ثم قال: یا زید أتدری لم مشیت بک هذه المشیة؟ قلت: الله و رسوله اعلم، قال: لیکثر خطانا فی طلب الصلوة[۴۹].

بنابر این معلوم شد که مراد از آثار در آیت کریمه گامها باشد که به نماز نهند و در راه خیر روند، و کذالحکم فی السرور. و بعضی دیگر گفته اند که مراد از آثار رسم نیک است که بنده می نهد، یا رسم بد، ای من حسنة او سیّئة. و روایت کنند از انس که گفت که آثار هم گامهاست که روز آدینه بردارند[۵۰] علی الخصوص به قصد نماز آدینه و از آن جاست که آهسته رفتن و گامهای خود برگرفتن در جمعه و جماعات اولی و افضل و پسندیده‌تر است از شتاب رفتن، علی ماخرج به الفقهاء العظام و الأئمة الکرام.

و قیل: و اثارهم، یعنی خطاهم الی المسجد فی ظلم الیل و وقوفهم علی بساط المناجات، و فی الخبر بشّر المشّائین فی ظلم الیل الی المساجد باالنّور التّام یوم القیامة. در وقت سحرگاه که بنده از حجرهٔ اندوه بیرون آید و به قصد مسجد و محراب قدم بر بساط مناجات نهد هر چه در اطراف و اکناف سماوات باشد، از ملائکهٔ مقرّبین و ملاء علّیین زبانها به حمد و ثنا بگشایند و از جناب جبروت به سر شراب وصل «انا جلیس من ذکرنی» روان گردد، عزیز کسی که آن ساعت بیشتر استراحت را وداع کند و روی به عبادت آورد و درد خود را مرهمی جوید.

شعر

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند	نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند
ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند	هر آن که خدمت جام جهان نما بکند
طبیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک	چو درد درتو نبیند کرا دوا بکند

وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ و همه چیز را دانسته ایم و شمرده ایم **فِي إِمَامٍ مُبِينٍ** در لوح

۴۸. و فی الحدیث عن ابی موسی، قال، قال رسول الله صلی الله علیه وآله‌وسلم ان اعظم الناس اجراً فی الصلاة ابعد هم الیها ممشی فابعد هم، رواه البخاری و مسلم فی الصحیح. طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۴۱۸، افست قم.

۴۹. مأخذ آن بدست نیامد

۵۰. تفسیر ابوالفتوح رازی ۴/ ۴۰۴ افست قم

محفوظ، آن پیشوای روشن پیدا.

بعضی گفته‌اند که معنی احصیناه آن است که روشن گردانیم، چیزها در آن اثبات و مقرّر فرمودیم، و قیل: فی امام، ای کتاب مبین واضح و هو القرآن. و امّا اکثر مفسران ابن‌عباس و مقاتل و ضحاک و عکرمه و سدّی گفته‌اند: مراد لوح محفوظ است و امام و پیشوا نامش کردند؛ از جهت آن که ملائکه تابع و پیرو آنند و آنچه نمی دانند از آن فرا می‌گیرند، و یا از جهت آن که اصل نسخه‌ها ولوحها و کتابهاست، و این لوح محفوظ همان ذکر است که در خبر صحیح آمده که هر شب حق تعالی به جلال عزّت و کبریاء خود آن را برگشاید و در آن نگرد وکس را بعد از آن نیست و نرسد که در آن نگرد و ذالک فی خبر ابی الدرداء ــ رضی الله عنه ــ قال: قال رسول الله ــ صلی الله علیه وسلم ــ: ینزل تعالی فی آخر ثلث ساعات، یبقین من اللیل، فیفتح الذّکر فی الساعة الاولی الذّی لایراه احد غیره، فیمحو مایشاء[۵۱]. الحدیث.

و عبدالله بن عمرو، در صحیح مسلم، روایت می‌کند که حضرت رسالت ــ صلی الله علیه وسلم ــ فرمود: آنچه معنیش راجع با این است که حضرت عزّت نوشته و ثبت فرموده مقادیر خلایق و احوال و اطوار ایشان در لوح محفوظ پیش از آفریدن آسمانها و زمین به پنجاه هزار سال[۵۲].

فان قلت: ما الحکمة فی کتبة هذه الامور فی اللوح المحفوظ مع انّه...؟ اجیب: بانه یظهر کمال علمه و قدرته بان هذه الامور و الاشیاء التّی لم تقع بعدقدعلمنا کیفیّاتها و احوالها و اطوارها و وقوعها و مآل کلّ منها، فیعرف الخلق بعزّته و کبریائه و تقدّسه.

آیهٔ ۱۳/ وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلاً ای محمد مثل زن و وصف کن و روشن گردان برای کافران و مشرکان قریش و اعداء دین. **اَصْحابَ الْقَرْیَةِ** قصه و احوال مردمان آن شهر را، یعنی «انطاکیه» که از توابع روم است **اِذْ جاءَهَا الْمُرسَلونَ** آن که به ایشان و به ده ایشان آمد فرستادگان عیسی از برای دعوت به اسلام و دینداری. **آیهٔ ۱۴/ اِذْ اَرْسَلْنا اِلَیْهِمُ اثنین** فرستادیم ما با ایشان، یعنی اصحاب انطاکیه و پادشاه آن جا دوکس در ابتدا حال، و اسندالارسال الی نفسه ــ سبحانه ــ لأنّ عیسی ارسلهم بامره ــ تعالی ــ.

و بیان این قصه آن است که ربّ العالمین وحی فرستاد به عیسی [علیه السلام] که

۵۱. میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، ۸/ ۲۰۵.

۵۲. عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول کتب الله مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السّماوات و الارض بخمسین الف سنة. صحیح مسلم ۸/ ۵۱، چاپ مصر.

من تورا به آسمان خواهم برد، و حواریان و ملازمان خود را یکان‌یکان و دودو به شهرها فرستاد تا خلق را بر دین حق دعوت کند. عیسی [علیه السلام] ایشان را حاضر کرد و رئیس و مهتر ایشان «شمعون» گردانید، و ایشان را یک یک و دودو به قوم‌قوم فرستاد. ایشان را گفت: چون من به آسمان روم شما هر کجا که معیّن کرده‌ام می روید و دعوت می‌کنید، و اگر زبان آن قوم ندانید، در آن راه که می روید شما را فرشته‌ای پیش آید جام شراب بردست نهاده، از آن شراب نورانی بخورید تا زبان قوم بدانید، از آن جمله دو کس را به شهر انطاکیه فرستاد، نام ایشان به قول محمدبن اسحاق تاروص و ماروص. و مقاتل گفت: توصان و مالوص، و وهب گفت: یحیی و یونس و بعضی گفته‌اند: نام ایشان صادق و صدوق بود. چنین مروی است که صادق کهل بود و صدوق جوان و این جوان خدمت آن کهل می‌کرد، چون به در شهر رسیدند پیری را دیدند که گوسفندان به چرا داشت. بر وی سلام کردند، پیر گفت: شما که باشید؟ گفتند: ما رسولان عیسی، آمده‌ایم تا شما را بردین حق دعوت کنیم و راه راست و ملت پاک به شما نماییم که دین حق توحید است و عبادت یک خدای آن خدای یگانه و یکتاست و معبود بسزاست، پیر گفت: شما را برراستی این سخن هیچ آیتی و حجتی هست؟ گفتند: آری، بیماران را در وقت شفا بدید کنیم، و کوران مادرزاد را بینا کنیم، و ابرص را از علت برص پاک گردانیم. «کلّ ذالک بتوفیق الله تعالی وعنایته.»

پیر گفت: مرا پسری هست دیرگاه، تا وی بیمار است و درد وی علاج اطبّا نمی پذیرد، خواهم که او را ببینید، ایشان را به خانه برد نزد آن پسر، دعا کردند و دست به وی فرو مالیدند، هم در آن ساعت تن درست برخاست. این خبر در شهر آشکارا گشت، و بیماران بسیار بودند همه را دعا می‌کردند و به دست می ساویدند، ربّ العالمین بردست ایشان شفا عنایت می‌کرد، تا خبر به ملک ایشان رسید و او بت‌پرست بود، نام وی «ابطخس» وقیل: «سلاحص» و کان من ملوک الروم، این ملک ایشان را حاضر کرد و احوال پرسید، ایشان گفتند: ما رسولان عیساایم، آمده‌ایم تا شما را از بت‌پرستی با خداپرستی خوانیم و از دین باطل با دین حق بریم، ملک گفت: به جز این خدایان ما که بت است خدایی دیگر هست؟ گفتند: آری، خدایی هست که تورا آفریده است، دارندهٔ آن ملک چون این سخن بشنید گفت: اکنون بروید تا من در کار شما نظری کنم، ایشان برفتند و جمعی در ایشان افتادند وایشان را بزدند، **وَكَذَّبُوهُما** و ایشان را به دروغ نسبت کردند و در حبس و بند کردند، این خبر به عیسی رسید، رسولی دیگر بفرستاد. این است که خداوند تعالی می فرماید **فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ** قرائت ابوبکر از عاصم فعززنا مخفّف است به معنی غلبه من قولهم عزّ بزّ، ای من غلب

سلب. و معنی آن است که ما باز شکستیم آن طایفه را به آن رسول. باقی قرّاء فعزّزنا مشدّد خوانند، یعنی فقوّینا بثالث، ای بالرسول الثالث و نام این رسول سومی[۵۳] محمدبن اسحق گفت: شمعون الصفا بود و شمعون الصخره. ومقاتل گفت شمعان، پس شمعون در رسید و از راه تلطّف و مدارا با ایشان در آمد و ایشان را به اسلام در آورد و یاران خود را برهانید.

و بیان این قصه آن است که شمعون چون به انطاکیه رسید بدانست که آن دو رسول به زندان محبوس اند، رفت و گرد سرای آن ملک می‌گشت تا جماعتی از خاصّان ملک بدست آورد و با ایشان به عشرت خوش در آمد تا با وی انس گرفتند و ملک را از وی خبر کردند، او را بخواند، و صحبت و عشرت وی پسندید، و از جملهٔ مقرّبان و زمرهٔ نزدیکان خویش کرد برآن صفت همچنان می بود تا روزی که حدیث یاران خود را در افکند «فقال یا ایها الملک قد بلغنا» ای پادشاه به من رسیده که تو دو مرد را به خواری و مذلت باز داشته‌ای و ایشان را رنجها رسانیده ای از آن که تو را بردینی دیگر دعوت می‌کردند، چرا سخن با ایشان نگفتی، و سخن نشنیدی تا حاصل آن بر تو روشن گشتی؟ «فقال الملک: حاٰل الغضب بینی و بینهم»من برایشان خشم گرفتم و از غضب و قهر بامناظره و غضب نپرداختم، شمعون گفت، اگر رأی ملک باشد اکنون بفرمایید تا بیایند و آنچه دانند بگویند، ملک ایشان را حاضر کرد. شمعون گفت: «من ارسلکما الی هیٰهنا؟»

قالا: «الله الذّی خَلَق کُلَّ شییء وَلَیسَ لَه شَریکٌ» شمعون گفت: صفت آن خدای که شما فرستاد چیست؟ گفتند: «اِنّه یفعل مایَشاء[۵۴] وَ یَحْکُم مایُرید[۵۵]». شمعون گفت: چه نشان دارید، و چه آیت بردرستی این دعوت؟ گفتند: هرچه شما خواهید، ملک بفرمود تا غلامی حاضر کردند مطموس العینین چشم خانهٔ وی با پیشانی راست چنانچه نه چشم بود و نه روشنایی و نه چشم خانه.

این رسولان هر دو به آشکار دعا کردند و شمعون به سرّ و خفیه، تا به فرمان و قدرت الله تعالی موضع چشم و حدقه شکافته شد، ایشان هر دو، دو بندق از گل بساختند و در هر دو حدقهٔ آن غلام نهادند، دو چشم بینا و روشن به فرمان حق تعالی پیدا شد. ملک عجب درماند و در خود مضطرب گشت. شمعون گفت: ای ملک اگر تو نیز از این خدایان و اصنام خود بخواهی تا مثل این صُنعی بنمایند هم تو را و هم خدایان تو را شرفی عظیم باشد و نیز

۵۳. قال شعبه؛ کان اسم الرسولین، شمعون ویوحنا و اسم الثالث بولس، و قال ابن‌عباس و کعب: صادق و صدوق و الثالث سلوم. طبرسی، مجمع البیان، ٤/ ٤١٨، افست قم.

۵٤. آل عمران (۳) ٤٠

۵۵. مائده (۵) ۱

جواب ایشان داده باشی. ملک گفت: من راز خود از تو پنهان ندارم، خدایان ما صنع نتوانند و از آن عاجزترند که چنین کار توانند کرد که ایشان نه شنوا اند و نه بینا، نه ضرر رسانند و نه نفع، ملک چون این حال بدید گفت: اینجا مرده‌ای است پسر دهقانی که هفت شبانه روز است که مرده و من او را دفن نکردم که پدرش غایب بود تا باز آید اگر او را زنده کنید نشان درستی دعوی شما بود و ما قبول کنیم و به خدای شما ایمان آوریم. آن مرده بیاورند، وایشان به آشکار و شمعون به سرّ دعا کردند، تا مرده زنده گشت و به دست خویش کفن از خود باز کرد و بر پای ایستاد. ملک گفت: چند روز است تا مرده‌ای؟ گفت: هفت روز، گفت: چون جانم از قالب جدا گشت مرا به هفت وادی آتش بگذرانیدند از آن که به کفر مرده بودم، اکنون شما را می ترسانم و بیم می نمایم، زنهار کفر بگذارید و به خدای آسمان ایمان آورید تا به زمینید، و درهای آسمان می بینم گشاده، و عیسی پیغامبر ایستاده زیر عرش و از بهر این سه کس شفاعت می‌کند و می‌گوید: بار خدایا ایشان را نصرت ده که رسولان من اند. ملک گفت: این سه کس کدام اند؟ گفت: یکی شمعون و آن دو رسول.

دیگر شمعون بدانست که آن قصه و آن حال بردل ملک اثر کرد، زبان نصیحت و دعوت بگشاد و آشکارا بیرون آمد و کلمة الحق بگفت، آن ملک با جماعتی ایمان آوردند و قومی برکفر بماندند و هلاک شدند.

وهب بن منبّه گفت و کعب الاحبار که آن ملک و جماعت وی همه برکفر بماندند و ایمان نیاوردند.

القصّه آن کفرهٔ نابکار و آن بیگانگان اشرار آن رسولان ابرار و آن کاملان ذوی الاقتدار هرسه بگرفتند و ایشان را تعذیب می‌کردند، و این در روزگار ملوک الطوایف بوده، و میان ایشان این کلمات برسبیل مناظره به گفتن آمد که حق تعالی می فرماید: فَقالُوا اِنّا اِلَیْکُم مُرْسَلونَ پس گفتند آن دو رسول و شمعون باتفّاق که ما به شما فرستادگانیم.

آیهٔ ۱۵/ قالوا ما اَنْتم اِلاّ بَشَرٌ مِثْلُنا در جواب گفتند: نیستید شما مگر مردمان همچون ما وَما اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْیء و نفرستاده است خدای تعالی هیچ نه وحی و نه کتاب و نه پیغمبر اِنْ اَنْتُم اِلاّ تَکْذِبُونَ نیستید شما مگر که دروغ می‌گویید.

آیهٔ ۱۶/ قالوا رَبُّنا یَعْلَمُ اِنّا اِلَیْکُم لَمُرسَلونَ رسولان گفتند: پروردگار ما می داند که ما به شما فرستادگانیم و نه خود آمده‌ایم.

آیهٔ ۱۷/ وَما عَلَیْنا اِلاّ الْبَلاغُ الْمُبین و نیست برما جز پیغام رسانیدن آشکارا.

آیهٔ ۱۸/ قالوا اِنّا تَطَیَّرنا بِکُمْ آن کفره گفتند: ما به شما فال بد گرفتیم و ملاقات با شما شوم دانستیم برخویش، و به سبب شما در این سال باران از ما قطع شده و دیار ما خراب

گشته لَئِن لَمْ تَنتَهوا اگر شما ای رسولان از این سخن و از این دعوت به توحید باز نمی‌گردید لَنَرْجُمَنَّكُمْ شما را به سنگ بکشیم وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنّا عَذابٌ أليم و هر آینه برسد به شما از ما عذابی دردنمای.

و فی الخبر انّ رسول الله ــ صلی الله علیه وسلم ــ کان یحبّ التفأل و یکره التطیر[56]

و اعلم انّ الفرق بینهما انّ الفال انما هو من طریق حُسن الظنّ بالله ــ عزّ و جلّ ــ و التطیّر انّما هو من طریق الانکار و هوالتشام بطیر الشوم. وسئل عوف بن المالک عن التفال، فقال: هو ان یکون مریضاً، فیسمع یقول احد: یا سالم.

آیهٔ ۱۹/ قالوا طائرُكُمْ مَعَكُمْ رسولان گفتند که طائر شما و شومی شما و آنچه شما از آن می ترسید آن اعتقاد بد است و اعمال بد که لازم اعتقاد شماست و دایم با شماست و بعضی طیرکم معکم خوانده‌اند أئِنْ ذكّرتم، ای اگر متذکّر شوید و تفکّر کنید، یا پند گیرید و از این غفلات بیدار شوید و تکذیب ما نکنید، فهی همزة الاستفهام دخلت علی حرف الشرط و هو استفهام، یتضمن تنبیههم من رقاد غفلتهم، و جواب الشرط محذوف للعلم به، کانّهم قالوا: ألانْ ذکرتم و عظتم ایهّا الا نطاکیون بالمواعظ الالهیه، بَلْ أَنتُمْ قَومٌ مُسْرِفونَ بلکه البته شما گروهی گزاف کارانید از حدّ خویش متجاوز.

چنین مروی است که چون این معارضه میان مرسل عیسی و اهل انطاکیه واقع [شد] آن کافران و بیگانگان دارها بزدند و آن رسولان با چهل تن دیگر که ایمان آوردند گلوهاشان سوراخ کردند و رسنها به گلو[ی] ایشان در کشیدند و از دارشان بیاویختند. این خبر به حبیب نجّار رسید «مؤمن آل یس» و او خدای را ــ عزّوجل ــ می پرستید در غاری میان کوهها، چنان که ابدالان در کوه نشینند و از خلق عزلت گیرند و در سرا با خدا خلوت دارند، این حبیب با خداوند خلوت داشت و به ذکر و مراقبت مشغول بود.

آیهٔ ۲۰/ وَجاءَ مِنْ أَقْصَا الْمدينةِ رَجلٌ يَسعىٰ [پس] چون معلوم کرد که رسولان عیسی را گرفتند و بیاویختند و بخواهند کشت از منزل خویش بیامد به سعی و... قومی گفتند: این رجل که حبیب نجّار است خانه‌ای داشت در آن گوشهٔ شهر، دورتر از جای مردمان، و کسب کردی هر روز، آنچه کسب کرده بود یک نیمه به صدقه دادی و یک نیمه به خرج عیال کردی. و بعضی گفته‌اند: اوّلِ آمدن این رسولان به انطاکیه او ایمان بیاورد.

و علاّمهٔ بیضاوی گفته که حبیب نجّار بت‌تراش ایشان بود، لکن باطناً ایمان به محمد مصطفی ــ صلی الله علیه وسلّم ــ آورده بود «و کان بینهما ستمأه سنه» با وجود که

۵۶. کشف الاسرار میبدی ۸/ ۲۱۳

میان پیغمبر ما و او ششصد سال بود[57]. و بعضی گفته اند: پیری راعی بود که در آن طرف به شبانی مشغول بود. و بعضی گفته اند: مردی بود شکسته تن، بیماروار، و عبادت خدای تعالی پنهان می‌کرد، و کس از حال وی خبر نداشت تا آن روز که فرستادگان عیسی [را] رنجانیدند و جفا می‌کردند، از آن منزل خویش به شتاب بیامد و ایمان خویش آشکارا بکرد، **قالَ یا قَوْمِ اتبعوا الْمُرْسَلینَ** و گفت: ای قوم انطاکیه تابع این رسولان شوید.

قتاده گفت: چون بیامد نخست رسولان را بدید، گفت: شما به این دعوت که می‌کنید و به این پیغام که می‌گزارید هیچ خود می‌خواهید؟ ایشان گفتند: ما هیچ نمی خواهیم و جز اعلاء کلمهٔ حق و اظهار دین الله ــ تعالی ــ، مقصود نداریم. حبیب آن زمان بیامد و قوم خود را گفت:

آیهٔ ۲۱/ اِتبِعوا مَنْ لایَسْئَلُکُمْ اَجْراً تابع بشوید و فرمانبردار باشید آن کسانی که نمی خواهند از شما مزدی **وَهُمْ مُهتَدونَ** و ایشان برراه راست اند و بر دین پاک.

بعد از آن چون حبیب نجّار رسولان را نصرت داد و امداد کرد و قوم را نصیحت کرد ایشان گفتند «وانت مخالف لدیننا» ای حبیب تو تابع ایشان و مخالف مایی. حبیب جواب داد که

آیهٔ ۲۲/ وَمالِیَ لا اَعْبُدُ الذی فَطَرَنی وَاِلَیْهِ تُرجَعونَ و چه رسید مرا که نپرستم آن خداوندی که مرا آفرید و بازگشت همه به او خواهد بود؟

آیهٔ ۲۳/ ءاَتخذُ مِنْ دونه اٰلِهَةً، ای گیرم و اختیار کنم غیرالله خدایی چند دیگر، یعنی الاصنام **اِنْ یُرِدْنِ الرّحمن بِضُرٍ** که اگر الله ــ تعالی ــ خواهد به من گزندی و مضرّتی **لا تُغْنِ عَنّی شَفاعَتُهُمْ شَیْئاً** به کار نیاید مرا شفاعت آن خدایان، و هیچ چیز بد از من نتوانند که باز دارند **وَلایُنْقِذُونِ** و مرا از آن گزند باز برهانند.

آیهٔ ۲۴/ اِنّی اِذاً لَفی ضَلالٍ مبین اگر من چنین کنم که تابع شما شوم نه الله ــ تعالی ــ پس من در گمراهی واضح باشم.

ثم اقبل علی الرّسل و قال: **آیهٔ ۲۵/ اِنّی اٰمَنْتُ بِرَبِّکُمْ فَاْسمَعون** ای رسولان عیسی، بدرستی و راستی که من ایمان آوردم به پروردگار شما فَاسْمَعون پس بشنوید ای رسولان و گواه باشید ای قوم انطاکیه که ایمان آوردم و پیرو ایشانم.

قال رسول الله ــ صلی الله علیه وسلّم ــ سباق الامم ثلاثه لم یکفروا بالله طرفة عین:

۵۷. تفسیر بیضاوی ۲/ ۲۷۸ چاپ بیروت

علی بن ابی طالب [ع] و صاحب یس، یعنی حبیب نجّار، و مؤمن آل فرعون، یعنی حزقیل. فهم الصدّیقون[۵۸].

در اخبار چنین مسطوراست که چون ملک انطاکیه و متوطنان آن دیار این سخن از حبیب نجار آن زبدهٔ ابرار و مقبول حضرت جبّار بشنفتند به یکبار برجستند و متوجه وی شدند و او را قتل کردند. و بعضی گفته اند که او را از سور مدینه بیاویختند. «و قبره الیوم فی سوق انطاکیه.» سدّی گفته آن قوم نابکار دست سنگ به وی داشتند و او را بکشتند و وی در آن حال اضطرابی نمی‌کرد و همین می‌گفت: «اللّهم اهد قومی» ای بار خدا این قوم نادان مرا راه راست بنمای و ایمان روزی فرمای[۵۹]. و این دلیل است برکمال حلم و فرط شفقت وی برخلق، این همچنان است که ابوبکر صدّیق به بنی تمیم که قوم او بودند گفت آن که او را می رنجانیدند و از دین محمدی باز به بت‌پرستی می خواندند: «اللّهم اهد بنی تمیم فانهم لایعلمون، یامرونني بالرجوع من الحق الی الباطل» شفقت و مهربانی ابوبکر برخلق خدای تعالی اثری بود و غرفه ای از بحر نبوّت محمدی ــ صلوات الله علیه ــ به آن خبر که فرمود ماصبّ الله تعالی شیئاً فی صدری الاّ و صببتّه فی صدر ابی بکر[۶۰].

و خلق عظیم حضرت رسالت ــ صلی الله علیه وسلّم ــ با بندگان خدای تعالی از این وادی بود.

نقل است که در آن روز که کفّار اشرار و آن مردودان نابکار در غزاء احد به قصد وی برخاستند و دندان عزیز و آن درّ ثمین وی بشکستند و روی مبارکش خون آلود می‌کردند آن مهتر عالم و سیّد ولد آدم، حلیم کم گفتار، تیزبین رفتار کرم دست شفقت و مهربانی برسرایشان نهاده همین می فرمود: «اللّهم اهد قومی فانّهم لایعلمون» بار خدایا راه راست نمای این قوم مرا که ایشان نمی دانند، و همه را در دایرهٔ ایمان درآر که قومی نادان اند ؛ و به کرم خویش آن زلّت از ایشان عفو فرمود و باز برروی ایشان نیاورد.

شعر

برعالمی از حلم ببخشود و گرنه	افلاک شدی خاک به یک آه محمد
خرّم دل آن کس که به اخلاص و محبّت	در راه وفا هست هواخواه محمد

۵۸. این روایت در تفسیر مجمع البیان و ابوالفتوح و درّالمنثور در ذیل آیه با جمله «وعلّی افضلهم» آمده است.

۵۹. ابوالفتوح رازی، تفسیر ٤/ ٤٠٧ افست قم.

۶۰. میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، ۸/ ۲۱۳. درمورداین حدیث موضوع وامثال آن،ر.ک. الغدیرج۷تألیف علامه امینی

برعالمیان صبح لقا شد شب امید　　پیدا چو شد از مشرق دین ماه محمد
در چاه شقاق بنگر خوار و نگونسار　　بوجهل که کندی زحسد چاه محمد
یاقوم اعینوا بصلوة و سلام
تهدون من الصدق الی عین سلام

آیهٔ ۲۶/ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ، ای فقیل فقیل له فی اول منزل من منازل الاخرة: ادخل الجنة الباقیه.

و یستدل بذلک، انّ الجنـة مخلوقة الآن، کما ذهبت الیه الاشاعره، خلافاً للمعتزلة، وعلی انّ القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران.

و بعضی گفتند که چون حبیب نجّار را بکشتند ربّ العالمین او را زنده کرد و با وی گفت: «ادخل الجنة»، حبیب چون در بهشت در رفت و نوازش و کرامت حق بدید آرزو کرد قالَ يالَيْتَ قَوْمي يَعْلَمون آیهٔ ۲۷/ بِما غَفَرلی رَبّی وَجَعَلَنی مِنَ الْمُكْرَمينَ و گفت با خزنهٔ بهشت و آنان که آن جا حاضر بودند: کاشکی قوم من بدانستندی که ما کجا رسیدیم، و چه دیدیم، و چه عنایات به ما کردند، و چه عمل نیک پروردگار عالم مرا بیامرزید و مرا از مقرّبان خود گردانید.

قیل: ما هٰهنا للمصدر، ای بمغفرة ربّی. و قیل: بمعنی الذّی، ای بالذّی غفرلی ربی و بسببه. و المآل واحد.

امام حسن بصری گفت: رحمت خدای برحبیب نجار باد که بعد از مرگ نصیحت هم فرونگذاشت[۶۱]. یعنی کاشکی پادشاه و آن قوم این کرامت بدیدندی و نیز ایمان بیاوردندی. و بعضی مفسران گفته اند که چون قوم انطاکیه خواستند که حبیب نجار را بکشند خداوند او را زنده به آسمان برد، و او در بهشت و زنده آن جاست، و آن روز که نفخ صور باشد و آسمانها و زمین نیست شوند او خواهد مرد. آری حال خواندگان و مقبولان چنین باشد و حال راندگان و مردودان چنان.

آیات سابقه «واضرب لهم مثلاً» تا آخرها، نعت اصحاب عداوت و شقاوت بود و آیات لاحقه، «و جاء من اقصا المدینة» الی هٰهنا وصف الحال ارباب شوق و مودّت است، این برداشتهٔ لطف را به اعزاز و اکرام از راه تقوی برکشید که «و الزمهم کلمة التقوی[۶۲]» آن گمگشتهٔ بادیهٔ ضلالت از درگاه خویش براند که «اخسئوافیها ولا تکلّمون[۶۳].»

۶۱. میبدی، کشف الاسرار ۸/ ۲۱۶
۶۲. فتح (۴۸) ۲۶
۶۳. مؤمنون (۲۳) ۱۰۸

بلی مقبولان حضرت دیگرند و مطرودان قطعیت دیگر، مقبولان حضرت را می‌گویند: «اولئك حزب الله[۶۴]» و مطرودان قطعیت را می‌گویند: «اولئك حزب الشیطان[۶۵]» آن مشرکان را می‌گوید: «آئن ذکرتم بل انتم قوم مسرفون» این مقرّبان درگاه را می‌گوید: «قال یا لیت قومی یعلمون بما غفرلی ربی و جعلنی من المکرمین.»

چنین گویند که حبیب نجّار چون به آن مقام قرب و دولت و سرمنزل امن و سعادت رسید او را گفتند: «ادخل الجنّة» ای حبیب در رو و در این جای ناز دوستان و میعاد راز محبّان و منزل آسایش مشتاقان تاهم طوبی بینی و زلفی و هم حسنی، طوبی عیش بی‌عنایت است، زلفی ثواب بی حساب است، حسنی دیدار بی حجاب است، حبیب چون آن نواخت و آن کرامت بدید آرزو کرد که کاشکی قوم من بدانستندی که ما کجا رسیدیم و چها دیدیم چگونه لطف حق یافتیم و به مغفرت الله تعالی سرافراز شدیم؛

شعر

ای لطف بی‌نهایت تو دستگیر ما	انعام تست در دو جهان ناگزیر ما
گر واقع است در عمل ما تزلزلی	تو واقفی ز نیّت و سرّ ضمیر ما
دنیا و آخرت زتو خواهیم کز کرم	نعم الوکیل[۶۶] مایی و نعم النصیر[۶۷] ما
نومید کی شویم ز لطفت که هر سحر	آید ز حضرت تو ندا کای فقیر ما
خوش باش کز برای تو آماده کرده‌ایم	گنج عطای وافر و اجر کثیر ما
از تو نشان نبود در آن دم که می نوشت	نام تو برجریده رحمت دبیر ما
آخر همان کنیم که از لطف ما سزد	هان استوار باش به فضل کبیر ما
چون در کمند عشق مقیّد شدی جنید	رو دولتی شناس که هستی اسیر ما

آیهٔ ۲۸/ وَما أَنْزَلْنا عَلى قَوْمِه

مفسّران چنین گفته‌اند که چون رسولان عیسی، یعنی شمعون الصفا و تاروص و ماروص [را] هلاک کردند و نیز حبیب نجّار [را] برآن صفت که گذشت بکشتند، رب العالمین اثر خشم خود به ایشان نمود و عذاب و نقمت فرو گشاد، کما قال: نفرستادیم ما که خداوندیم برقوم حبیب نجّار مِنْ بَعْدِه [از پس او] مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّماءِ هیچ لشکری از آسمان وَما کُنّا مُنْزِلِین و نفرستادیم نه سنگ ریزه برایشان و نه باد و نه آب آیهٔ ۲۹/ اِنْ کانَتْ

۶۴. مجادله (۵۸) ۲۲

۶۵. مجادله (۵۸) ۱۹

۶۶. آل عمران (۳) ۱۷۳.

۶۷. انفال (۸) ۴۰

اِلاّ صَیْحَةً واحدةً نبود عقوبت ایشان مگر یک بانگ جبرئیل که خداوند بفرمود تا جبرئیل اطراف دروازهٔ ایشان بگرفت و یک نعره و بانگی بزد. فَاِذا هُمْ خامِدونَ پس همه به یکبار بمُردند و چون خاکستر گشتند. آیهٔ ۳۰/ یا حَسْرَةً عَلَی الْعِبادِ ای دریغا برآن بندگان،

خلاف است میان مفسّران که یاحسرت مقول کیست؟ بعضی برآنند که گفتهٔ حبیب نجّار است، و بعضی برآنند که قول رسل عیسی است در حینی که می‌کشتند، و بعضی گفته‌اند که ابتداء کلامی است از حضرت عزّت و نه حکایت است.

و بدان که معنی حسرت غایت اندوه است و کمال غم که دل را شکسته کند و کوفته گرداند. عکرمه از مفسران گفته که یا حسرت در این موضع بردو وجه است: یکی آن که از گفتِ الله ــ تعالی ــ است، یعنی «یا حسرة و کآبة علیهم حین لم یؤمنوا» ای حسرتا و اندوها که برایشان که ایمان نیاورند؛ وجه دیگر این کلمه از گفتار هالکان است آن گه که معاینه عذاب دیدند، یعنی که آرزوی ایمان کردند آن ساعت لیکن سود نداشت که در وقت معاینهٔ عذاب ایمان سود ندارد. مایأتیهِمْ مِن رَسولٍ نیامد به ایشان هیچ فرستاده اِلاّ کانوابِهِ یَسْتَهزِوءِنَ مگر آن که به ایشان استهزاء و تمسخر کردند.

خلاصهٔ سخن و مقصود این بیان آن است که ای دریغا بربندگان هیچ رسول نیامد به ایشان مگر که براو افسوس می‌کردند، و آن افسوس عاقبت حسرت ایشان شد. و معنی این حسرت آن است که مصطفی ــ صلی الله علیه وسلّم ــ فرمود که مستهزاِن در دار دنیا برمردم روز قیامت دری از درهای بهشت از برای ایشان بگشایند «فیقال لهم» پس با ایشان بگویند: بیایید بیایید، چون بیایند به امید آن که به بهشت در روند، ناگاه در بهشت برروی ایشان ببندند، پس متصّل این کنند و مکرّر سازند تا آخر هر چند مؤمنان درها بگشایند و به استهزا گویند که بیایید ایشان نیایند و به یکبارگی نا امید شده باشند.

مالک بن دینار گوید که در زبور داود خواندم: خوشا آن کس که برراه گناهکاران نرود و با گنه کاران ننشیند و در زمرهٔ مستهزِئان داخل نشود.

آیهٔ ۳۱/ اَلَمْ یَرواکَمْ اَهلَکْنا قَبْلَهم مِنَ الْقرونِ حضرت عزّت رجوع فرمود با مذّمت مشرکان قریش که در اوایل سوره بعضی از آن ذکر رفته بود می فرماید: نمی بینید که چند تباه کردیم پیش از ایشان گروه گروه انهُم اِلَیْهم لایَرْجِعونَ که بدرستی که کسی از ایشان باز نمی‌آید. آیهٔ ۳۲/ وَاِنْ کُلٌ، نافیه، یعنی و نیستند ایشان همه لمّا جَمیعٌ مگر همه به هم لَدَیْنا مُحْضَرونَ به نزد ما حاضر، یعنی چون عاقبت کار بازگشت همه با ماست و ثواب به حسب خیرات و عبادت و فرمانبرداری است نمی‌نگرند به دیدهٔ سر تا بدایع صنایع ببینند، ننگرند به دیدهٔ سر تا آیات آفاق بینند، ننگرند به دیدهٔ سرّ تا آیات انفس بینند، ننگرند به دیدهٔ دل تا

انوار هدایت بینند، ننگرند به دیدهٔ جان تا اسرار عنایت بینند، ننگرند به دیدهٔ شهود تا حضرت مشهود دریابند، ننگرند به دیدهٔ وجد تا رایت وجود بیابند، ننگرند به دیدهٔ بی خودی تا دوست عیان بینند، ننگرند [به دیدهٔ] فنا، تا جهان بقا رایگان بینند.

سلمان فارسی ــ رضی الله عنه ــ گفت: هر گه که به ویرانه ای برگذشتی توقف کردی، و به زاری بنالیدی، و رفتگان آن منزل یاد کردی، گفتی: کجایند ایشان که این بنا نهادند؟ و چون گل بردرخت شکفتند از هم بریختند و در خاک حسرت بخسبیدند.

بسیار سالها به سر خاک ما رود — کاین آب چشمه آید و باد صبا رود
این پنج روزهٔ مهلت ایام آدمی — بر خاک دیگران به تکبّر چرا رود
ای دوست برجنازهٔ دشمن چو بگذری — شادی مکن که برتو[۶۸] همین ماجرا رود
دامن کشان که میروی امروز برزمین — فردا غبار کالبدش در هوا رود
خاکت در استخوان رود ای نفس شوخ چشم — مانند سرمه دان که درو توتیا رود
دنیا حریف سفله و معشوق بی وفاست — چون می رود هر آینه بگذار تا رود
این است حال تن که تودیدی به زیر خاک — تا جان نازنین که برآید کجا رود
یارب ببخش بندهٔ مسکین و دست گیر — کز تو کرم فزاید و از ما خطا رود
برسایبان حسن عمل اعتماد نیست — سعدی مگر به سایهٔ لطف خدا رود

آیهٔ ۳۳/ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا

قیل: آیت مبتداء و لهم صفت و خبره الارض، کانّه قال: وآیة عاهدة لهم حاصلة لهم فی الارض. و قیل: الایه مبتداء و لهم خبره و الارض مبتداء ثانٍ و احییناها خبره و هذه الجملة تفسیر للجملة الاولی. و قیل: الایه مبتداء و الارض المیته مبتداء ثان و احییناها خبره و الجملة خبرالایه التی من المبتداء الاول.

و چون الله ــ تعالی ــ در آیت سابقه، اخبار از قیامت و حشر و نشر فرمود و احضار خلایق در نزد خویش، در این آیات اخبار از قدرت خویش می فرماید و آن که این احضارها را ممکن و مقدور است، میگوید: یک نشان از نشانهای کردگاری و توانایی ما برمرده زنده گردانیدن زمین مرده است که به باران زنده گردانیم و سرسبز و شاداب نماییم، پس توانیم که استخوانهای پوسیدهٔ ریزیده نیز زنده گردانیم. وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا و بیرون آریم از این زمین

۶۸. ضبط این کلمه در کلیات سعدی (چاپ فروغی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۵) ص ۷۹۳. «باتو» است. و کذا در بعض کلمات دیگر با چاپ فروغی اختلاف دارد

دانه **فَمِنْه یَأْكُلونَ** تا از آن خورند «و قدّم العلّة للدلالة علی انّ الحبّ معظم مایؤکل و یعاش به.»

آیهٔ ۳٤/ وَجَعَلْنا فیها جَنّاتٍ و کردیم و آفریدیم در آن زمین بوستانها **مِنْ نَخیلٍ وَاعنابٍ** از این درختها خرما و انگور **وَفَجرنا فیها مِنَ الْعُیونِ** و برگشادیم در آن زمین چشمه های روان

آیهٔ ۳۵/ لِیَأْكُلوا مِنْ ثَمَرِه تا همی خورند از میوه های آن.

و بعضی گفته اند که مراد از عیون چشمه ها و جویهایی است که دستهای خلق در آن عملی نکرده مثله دجله و فرات و نیل و نهرها که هریک اثری است از آثار قدرت کاملهٔ وی و آیتی است از آیات شاملهٔ وی،

ففی کلّ شیئ له آیة تدل علی انّه واحد

و ضمیر من ثمره، راجع الی ما ذکره وهوالجنان وقیل: الی الله ــ تعالی ــ علی طریقة الالتفات لانّ الثمرة بخلقه، وقیل: الی الماءِ لانّه الاصل، **وَما عَمِلَتْه اَیْدیهِمْ**

اکثر قرآء با هاء خوانده اند، و اهل کوفه بی هاء خوانده اند. وعطف است بر ثمره، یعنی تا بخورند از آنچه دستهای ایشان کاشت، یا نشاند «و قوله ایدیهم» کنایة عن القوّة فانّ اقوی جوارح الانسان فی العمل یده فصار ذکر الید غالباً فی الکنایة فی لغة العرب وغیره.

و فاء در این موضع بر دو وجه است: یکی به معنی «الذّی»، یعنی والذی عملته ایدیهم، ای غرست و زرعت و حفرت. می‌گوید: بستانها پیدا کردیم از آنچه ایشان کنند و باز کاویدند؛ وجه دوم مای «نفی» است، یعنی «لیأکلوا من ثمره ولکن لم تعمله ایدیهم»، یعنی تا از میوه ها خورید که از صنع شماست و نه به خلق شماست، بلی دیگران کشتند امّا به بر نیاوردند بلکه ما به قدرت خویش رویانیدیم و آبها جاری کردیم. جایی دیگر همین معنی فرموده میوه را «ما کان لکم أن تنبتوا شجرها»[۶۹] آب را گفت: «وما انتم له بخازنین»[۷۰] جایی دیگر گفت: «أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون»[۷۱] «ءاَنتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون»[۷۲].

اَفَلا یَشْكُرُونَ استفهامی است به معنی امر، یعنی پس باید که شکر ما کنید و حمد ما اظهار نمایید که خلاّق و آفریدگار ماییم، هر لحظه نعمتی و هر ساعت کرمی. به بندگان خویش ارزانی فرمایییم.

آیهٔ ۳۶/ سُبْحانَ الذّی خَلَقَ الْاَزواجَ كُلّها پاک و بی عیب آن خداوندی که بیافرید

۶۹. نمل (۲۷) ۶۰. ۷۰. حجر (۱۵) / ۲۲

۷۱ و ۷۲. واقعه (۵۶) / ٦٤ و ٦٩.

انواع و اصناف چیزها جفت جفت.

و قرء عبدالعزیز الملکی سورة فلما بلغ قوله «سبحان الذی خلق الازواج کلّها» قال خلق الازواج، ثمّ قال: «لیس کمثله شیئ» لیستدل بذلك علی انّ خالق الازواج منزّه عن الزوج، مستغن عنه، و کل من له زوج فله مثل.

مِمّا تُنْبِتُ الْأرض از آن دانه ها و ثمارها و گیاهها و درختها. **وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ** و از مردان و زنان. **وَمِمّا لا یَعْلَمونَ.** و دیگر چیزها که بندگان نمی دانند و راه به آن نبرده اند، از مخلوقات در زمین و در آسمانها و در برّ و در بحر، بی مثل و بی مانند آن خدایی که از یک آب و یک خاک و یک هوا این عجایب صنع نماید و آیات و رایـات قدرت به دید کند، هر لاله به رنگی، و هر میوه به طعمی، و هر سر منزلی نوعی، و در هر دیاری صنعی، همه اظهار قدرت خویش و آیات الوهیت و ربوبیّت خویش، تا آن کس که ندیده ببیند، و آن کس که درنیافته بود دریابد و بداند که این کرده را کردگار هست، و این ساخته را سازنده‌ای است، و این آراسته را آراینده است، و این رسته را رویاننده، هریکی بر هستی الله گواهی، و بر یگانگی آن حضرت ــ جلّ جلاله ــ نشانی.

واصفـان را وصـف او در خـورد نـیست	لایـق هـر مـرد و هـر نـامـرد نـیست
عـقـل و جـان را گـرد ذاتـت راه نـیست	وز صفـاتـت هـیـچ کس آگـاه نـیست
کـوه را از لالـه خـون آلـود کـرد	گـلشـن نـیلـوفـری از دود کـرد
پـاره پـاره خـاک را در خـون گـرفـت	تـا عـقـیـق و لـعل از او بـیـرون گـرفت
یـاسـمـین را چـار تـرکـی بـر نـهـد	لالـه را از خـون کـلـه بـر سـر نـهـد
گـه نـهـد بـر فـرق نـرگس تـاج زر	گـه کـنـنـد در تـاجش از شـبـنـم گـهـر
عـقـل کـار افـتـاده را جـان داده زوست	آسـمـان گـردان زمـیـن ایـستـاده زوست
هـرچـه هست از پشت مـاهـی تـا بـه مـاه	جـمـلـهٔ ذرّات بـر ذاتش گـواه
پـسـتـی خـاک و بـلـنـدی فـلـک	در گـواهش بس بـود ایـن یـک بـه یـک

آیهٔ ۳۷/ وَآیَةٌ لَهُم ای «لاهل مکّة تدل علی قدرتنا»، **اَلَّیلَ** و باز نشانه است از نشانهای قدرت ما شب ظلمانی شبی که هر جنبنده‌درآن ساکن شود، و هر چرنده به مزاج خود باز شود، و هر منتشری رمیده به وطن خود آید، و هر پرنده به آشیانهٔ خود باز آید.

و انّما ذکر اللیل دون النهار؛ لأنّ العبادة فیه بعید عن الریاء، بخلاف النّهار قلّما یخلوا عنه؛ ولأنّ الاصل هی الظلّمة، والنهار داخل علیها، عارض لها؛ او لأنّ اللیل سیاسة و مهابة فی القلوب لیست للنّهار، فکانه ادلّ علی القدره القاهرة الآلهیه وادقّ الآیات الشاملة السّبحانیة.

نَسْلَخُ مِنْه النَّهار برکشیم و پیدا کنیم از شب روز را، یعنی شب می برد و روز می آرد پی اندر پی متعاقباً متوالیا، ای «سلخنا الضوء الذی هو شعاع الشمس من الهواء وکان کاللباس للهوا، فصار لیلاً کما ینزع اللباس من الشیئ»، و قیل: السلخ اخراج الشیئ من جلده.

فَاذاهُمْ مُظْلِمونَ پس چون شب درآید خلایق همه در تاریکی باشند.

آیهٔ ۳۸/ **وَالشَّمسُ تَجْری لِمُستقرٍ لَها** و خورشید می رود آرامگاه خود را «والتقدیر الی مستقر لها» معنی آن است که آفتاب در حرکت خویش می رود تا محلّی و مأوایی که دارد، و آن محل و آرامگاه زیر عرش عظیم است.

خبری درست است به روایت ابی ذرغفاری که مصطفی ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ فرمود: یا اباذر، هیچ دانی که این آفتاب که فرو می رود کجا قرار می‌گیرد؟ بوذر گفت: الله و رسوله اعلم، گفت: می رود تا به زیر عرش، او را قرارگاهی است چون آن‌جا رسد سجود کند، پس دستوری خواهد تا از مشرق برآید بر عادت خویش، هر روز دستوری می یابد و از مطلع خود باز برمی آید تا روزی که او را دستوری ندهند قرب القیامة آفتاب شفیعی طلب کند و شفیع نیابد، دیر بماند و وقت درگذرد، بداند که اگر نیز دستوری یابد به مشرق نرسد، به خداوند نالد و گوید: خداوندا مشرق دور است چه فرمایی؟ فرمان آید: که هم از جای خویش برآی، پس از مغرب برآید و آن نشانهٔ بزرگی است از نشانهای قیامت، پس رسول ــ صلّی الله علیه وسلم ــ فرمود: أتدرون ایّ یوم ذٰلك؟ قالوا: الله و رسوله اعلم. قال: ذاك «یوم لاینفع نفساً ایمانها لم تکن اٰمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیراً».[۷۳]

وقتاده گفته: مستقر وی آن است که در غروب و طلوع او را هر روز مشرقی و مغربی است آن روز که به اقصی المشارق واُخرالمغارب رسد به مستقر خویش رسد لانها لا تجاوزه. و بعضی گفته اند: مستقر او نهایت ارتفاع اوست در آسمان در تابستان و نهایت هبوطش در زمستان. و بعضی گفته اند: مستقر او قطع حرکات اوست به آخر رسیدن امر و حال و سیر او نزد انقضاءالدنیا.

امام حسن بصری گفته که آفتاب را در مدّت سال سیصد و شصت مطلع دارد که هر روز در مطلعی است و این مطالع و منازل مستقر اوست.

ذالِكَ تَقْدیرُ الْعزَیزِ الْعَلیم این راست داشته است و باز انداخته خدای توانا داناست.

و قیل: معناه «انّ من تأمّل احوال مجیی اللیل والنهار ومجاری الشمس، علم بما

۷۳. کشف اسرار میبدی ۸/ ۲۲۷.

یجد من دلائل الحدوث و آثار التدبیر انّها مقدرة مدبّرة مخلوقة لمدّبر عالم قادر عزیز لایغالب ولایمنع ما یرید امضاءه فی خلیقته».

آیهٔ ۳۹/ **وَ الْقَمَرَ قَدَّرناهُ مَنازِلَ** نافع و ابن کثیر، و ابوعمرو و یعقوب «والقمرُ» به رفع خوانند به آن که مبتداء باشد به تقدیر «وآیة لهم القمر»، و باقی به نصب خوانند، یعنی به اضمار «فعل مقدّر» «یدل علیه الفعل المضمر» ای «فقدّرنا القمر». اختیار ابوحاتم رفع است، و اختیار ابوعبیده نصب، می‌گوید: ماه را در رفتن اندازه کردیم منزلهایی که اول آن شرطین است و آخر آن بطن الحوت است، و جملهٔ آن منازل بیست و هشت منزل است: شرطان، بطین، ثریا، دبران، هقعه، منعه، ذراع، نشره، طرفه، جبهه، زهره، صرفه، عوا، سماك، غفر، زبانا، اکلیل، قلب، شوله، نعایم، بلده، سعدذابح، سعد بلع، سعد سعود، سعدالاخبیه، فرع الدلوالمقدم، فرع الدلوالمؤخر، بطن الحوت، تا در این منزلها می رود هر شب به منزلی فرود آید بیست و هشت منزل اند، دوازده برج فلک، در هر برجی دو روز و سه یکی [ثلث] بماند تا در یک ماه فلک را به تمامی باز برد، **حَتّی عادَ کَالْعُرجونِ الْقَدیمِ** و آن روز که به منزل آخر رسد باز گردد چون شاخ خرمابُن خشک یک ساله آن شاخی که بر سر خوشه دارد، چون یک سال برآید و کهنه گردد و خشک شود باریک و ضعیف و زرد شود و آن خشک مقوّس گردد. ربّ العالمین تشبیه می فرماید که ماه نو در آخر ماه همچنان گردد و از روی اشاره گفته اند: لطایف بیان این حکمت چنان کرده اند که زیادت و نقصان ماه از آن است که ماه در ابتداء آفرینش نور او بر کمال بود، نظری کرد پس عجبی در وی پیدا شد، ربّ العزّت جبرئیل را فرستاد تا پر خویش بر روی ماه زد و آن نور از وی بستد.

ابن عباس گفت: آن خطها که بر روی ماه می بینید نشان پر جبرئیل است که نور از وی ستده اما نقش بر جای مانده و نقش کلمهٔ توحید است، بر پیشانی ماه نوشته: «لااله الاّ الله محمد رسول الله» چون نور از ماه بستدند او را از خدمت درگاه منع کردند، ماه از فرشتگان مدد خواست تا از بهر وی شفاعت کنند، گفتند: بار خدایا ماه در خدمت درگاه عزّت خو کرده، هیچ روی آن هست که به یکبارگی او را مهجور نکنی؟ ربّ العزّت شفاعت ایشان قبول کرد و او را دستوری داد تا هر ماهی یک بار سجود کند در شب چهارده، اکنون هر شب که برآید و به وقت خدمت نزدیکتر می‌گردد نور وی می افزاید تا شب چهارده که وقت سجود بود نورش به کمال رسد، باز چون از چهارده درگذرد هر شب در نور وی نقصانی می آید که از بساط خدمت حضرت دور می‌گردد.

آیهٔ ۴۰/ **لاَ الشَّمْسُ یَنْبَغی لَها** نه آفتاب را سزد و رسد **اَنْ تُدرِكَ الْقمر** که ماه را دریابد و کار و بار او کند، بلکه هر دو را به طریقی آفریده که هریک در سرمنزلی و وادیی کدر

کنند، و هریکی را مکانی خاصه است، و محال است که همدیگر را دریابند؛ زیرا که مکان آفتاب آسمان چهارم است و مکان ماهتاب آسمان دنیا، **وَلاَ الیّلُ سابِقُ النّهارِ** و نه شب، روز را کم آرد و عاجز گرداند و در دست گیرد کار و بار او، یعنی شب غالب و عالی نیست مر روز [را] به حیثیّتی که اوقات و روزگار همه شب شود، بلکه شب و روز متعاقب اند و واپی همدیگر تا مصالح بندگان تمام شود. و خلاصه معنیش آن است که ممکن نیست ایشان را که امروز به هم رسند یا بر سلطان همدگر زور کنند و پیشی گیرند تا روز قیامت، پس چون قیامت پدید آید هر دو به یکدیگر رسند، کما قال: «و جمع الشمس والقمر»[۷۴] و در آن هنگام زمان همه روز باشد **وَ کلٌ فی فَلَكٍ یَسْبَحون** و هر دو در فلکی فراخ می روند و شنا می‌کنند، یعنی آفتاب و ماهتاب، بلکه هریک از ستارگان ثوابت و سیّاره در فلک خویش می روند و در سلطان خویش می تازند، هریک به تسبیحی مشغول، در مقام عبودیت ذاکر و مراقب، آفتاب بر وجهی آفرید که نی بیفزاید و نکاهد، و قمر بر وجهی که افزاید و کاهد. آری آفتاب نشان صاحب توحید است، به لباس یقین درآمده و ایستاده، و قمر نشان صاحب علم است که در میدان اجتهاد قدم نهاده و یوماً فیوماً در تزاید و تکامل است، همه آثار قدرت او همه انوار خالقیت او.

ای جهان پرتو انوار تو سبحان الله — دل و جان مخزن اسرار تو سبحان الله
عرش تا فرش؛ به یکتایی ذات تو گواه — کوه تا کاه به اقرار تو سبحان الله
عقل در دایرهٔ عشق تو چون نقطه نگون — فهم سرگشته پرگار تو سبحان الله
خاکیان در طلب وصل تو دلها پرخون — عرشیان سوختهٔ زار تو سبحان الله
آسمان سبحهٔ سیاره ازآن گرداند — که کند عیش به تکرار تو سبحان الله
هست بر وحدت ذات تو دلیلی روشن — هریک از کوکب سیّار تو سبحان الله
کس نداند به حقیقت که چه باشد، یاچون — فوق این گنبد دوّار تو سبحان الله
حاشَ لله که توان کرد به خلقت مانند — کان محالست در اخبار تو سبحان الله
بلبل جان جنید از قفس خاکی تن — می‌کنند نغمهٔ اذکار تو سبحان الله

آیهٔ ۴۱/ **وَ آیَةٌ لَهُمْ اَنّا حَمَلْنا ذُرِّیَّتَهم فِی الْفُلْكِ الْمَشْحُون.** نافع و ابن عامر و یعقوب «ذرّیّاتهم» به جمع خوانند، و دیگران «ذرّیّتهم» به توحید.

و بدان که مراد به ذریّة درین [آیه]، آبا و اجداد ایشان است نه فرزندان، «فان اسم

۷۴. قیامت (۷۵) ۹

الـذریّه یقـع علی الآبـاء الذین ذری منـهم الأولاد». والذّریـة فی قوله: «ذریّـة من حمـلنا مع نوح»[۷۵] هم الاولاد الذین ذرأوُا من الآباء، والذّر هوالخلق والایجاد.

می‌گوید که نشـانهٔ دیگر از نشانـهای قدرت ما نسبت با مشرکان مکه آن است که ما برداشتیـم پدران ایشان را در آن کشـتیهای گران پربار. و بـعضی گفته اند که مـراد به «فلک الـمشـحون» در آیت کشتی نـوح اسـت، یعنی در هر زمان کـه ایشـان آیند اثری از آثار قدرت مـاست و این که ایشان را در آن به تـجـارات و مهمّات به دریا بـار می روند، و باز به سلامت کشتی نوح نگاه داشتیم هم از آیات لطف و کرم ماست.

آیهٔ ۴۲/ **وَ خَلَقْنا لَهُمْ مِنْ مِثْلِه ما یَرْکَبونَ** و باز آفریدیم از برای ایـن مشرکان مکه از مثل کشتی آنچه برآن سوار می شوند و بر می نشینند برآن.

و مراد از مثال کشتـیهاست که در هـر زمان برآن نشیـنـند و به اطراف جهـان روند. و بعضی گفته اند که مراد زورق است و کشتیهای کوچک. وابن‌عباس گفته: مراد شتر است، یعنی بیافریـدیم ماننـدهٔ کشتـی در برّ تا خلق برآن نشینند و از آن منفعـت گیرند در بحر و دریا بار کشتی و زورق، و در دشت و صحرا شتران.

و گفته انـد کـه سه چیز است کـه الله تعالی به کـمال قدرت خویش راند شـتران در صحرا، و ابر در هوا، و کشتی در دریا.

آیهٔ ۴۳/ **وَ اِنْ نَشَـأْ نُغْرِقهُمْ** خداوند تعالی چون بسیاری از آثار قدرت باز نمود و کثیری از نعمتهـای خویش و عطایای خود بـاز شمرد تا این کـفـرهٔ نابکار را پـندی و تنبیهی باشد، در این آیت باز قهـر خویش و آثار هیبت در پی آن ذکر می فرماید تا تأکید تنبیه و و تذکیر ایشان باشد، و آن کـه بر بنده واجـب است که نعمت و عطارا بـه شکر مقابل کنـد و به عبادت خدا قیام نمـایـد تا موجب مزیـد شود نه وبال و خسران مـی‌گوید: و اگر خواهـیم ما که خداونـدیم غرق کنیم ایشان را در دریا تـا هلاک شوند **فَلا صَریخَ لَـهُمْ** **پس هیچ فریادرسی نباشدایشان را** **وَلاهُمْ یُنْقَذونَ** و نه نیز رهانیده شوند از غرق و از آن دریا.

آیهٔ ۴۴/ **اِلّا رَحْمَـةً مِنّا** مگر بـخشایش و کرم و لطف ما که فریادرس و دستگیر شود و ایشان را از آن ورطه خلاص کنـد **وَمَتاعاً اِلی حینٍ** و برخورداری شود ایشـان را و بمانند تا آخر عمر... و مدت انقضاء اجل ایشان.

آیهٔ ۴۵/ **وَ اِذا قیلَ لَهُمْ اتقـوما بَیْنَ اَیْدیکُم وَما خَـلْفَـکُمْ لَعَلّـکُمْ تُرْحَمون** شروع می فرماید در مذمت کفره و مشـرکان مکه و آن که ایشـان در آن کفر و شرک مصّر و مـعتقد خود بودند و

۷۵. اسراء (۱۷) ۳

جواب این شرط محذوف است، ای «لم یتّقوا ولم ینتهوا.»

به قول کلبی از مفسّران معنیش این است که هر زمان که گفته شود با این مشرکان بت‌پرست که بترسید و بپرهیزید از گناهان که کردید از پیش و از گناهان که خواهید کرد از پس اصلاً نترسیدند و این سخن قبول نکردند و بیدار نگشتند.

و قال قتاده: اتّقوا نکالاً کنکال من کان قبلکم من الامم و ما خلفکم، ای اتّقوا قیام الساعة، یعنی بپرهیزید و بترسید از چنان فضیحت روز قیامت و رسوایی و چنان عقوبت که پیشینیان را بود و بترسید از وبال روز قیامت، مکنید آنچه ایشان کردند که به شما رسد آن عقوبت که به ایشان رسید، مکنید آنچه قوم نوح و عاد و ثمود کردند که ناگه به شما رسد آن عقوبتها و رسواییهای دنیوی و اخروی که به ایشان رسید. دیگر مذمّت همین مشرکان می فرماید فیقول:

آیهٔ ٤٦/ **وَما تَأْتیهِمْ مِنْ آیةٍ مِنْ آیاتِ رَبِّهِمْ الّا کانوا عَنْها مُعْرِضین** و نیامد به این کفر مشرکین هیچ نشانه ای از نشانهای صدق نبوّت محمد ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ الّا آن که ایشان از آن نشانه معرض بودند و هیچ التفات به آن نکردند و آن را منکر شدند، اگر پیغمبر می‌گفت: به وحدانیّت خدا اقرار کنید و بگویید «لااله الّا الله» می‌گفتند: او مجنون است سخنش نباید شنید، و اگر قرآن می آورد می‌گفتند: شاعری است، ما مثل آن توانیم گفت، واگر شقّ قمر می‌کرد می‌گفتند: ساحر است به سحر و شعبده این می نماید.

آیهٔ ٤٧/ **وَاِذا قیلَ لَهم انْفِقوا مِمّا رَزَقَکُم الله** و چون این مؤمنان گویند که نفقه کنید و صدقه دهید بر درویشان **قالَ الذینَ کَفَروا للذین آمَنُوا اَنُطْعِمُ مَنْ لَوْیَشاءُ الله اَطْعَمَه** این کافران در جواب آن مؤمنان گویند که آیا ما صدقه دهیم به کسی چند که اگر خدا خواهد که به ایشان چیزی رسد خود بدهد به ایشان و اطعام کند ایشان را، یعنی به استهزاء این در جواب مؤمنان می‌گفتند که خدا قادر است که طعام به ایشان دهد چه حاجت که ما بدهیم و صدقه به ایشان کنیم؟ **اِنْ اَنْتُم اِلّا فی ضَلالٍ مُبین** خداوند تعالی در ردّ ایشان می فرماید که نیستید شما ای کافران الّا در گمراهی ظاهر؛ چه این سخن از ایشان دلالت بر صفت بخل و امساک می‌کند.

مصطفی ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ فرمود که خدای ـ تعالی ـ چون ایمان بیافرید گفت: بارخدایا مرا قوی و محکم گردان، خدای ـ تعالی ـ او را به سخاوت محکم کرد، و چون کفر بیافرید گفت: بارخدایا مرا قوی و محکم گردان، خدای ـ تعالی ـ او را به بخل محکم گردانید، یعنی سخاوت از شعب ایمان است و علامت اوست و هرچند سخاوت بیشتر باشد ایمان ازید واثبت باشد، و بخل از شعب و علامات کفر و نفاق است و موجب

قصور ایمان است.

و ابن عمر، روایت کند که حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ فرمود آنچه معنیش راجع با این است که خدای تعالی بندگانی دارد و ایشان را... نعم و اموال مخصوص گردانید تا نفعی به کسی رسانند، پس چون بخیل باشند و چیزی به کسی نرسانند نقل کند خدای ــ تعالی ــ آن اموال را از ایشان و باز ستاند و به دیگری دهد.

آیهٔ ۴۸/ وَیقولُونَ مَتی هٰذا الوَعْدُ

بدان که مشرکان مکه انکار حشر و نشر می‌کردند و آن را باور نمی داشتند، و محال می دانستند، و هر لحظه به حجّتی و بهانه ای دست می زدند، و از قدرت و علم خداوند غافل بودند، و آن را فهم نمی‌کردند. گاه می‌گفتند که چون شود و کجا ممکن بود که این استخوانهای پوسیده ریزیده از هم جدا باز زنده شود؟ و گاه می‌گفتند: این سخن حشر و نشر افسانه ای است که با پدران ما نیز می‌گفتند و قبول نکردند، و گاه می‌گفتند که ای محمد و ای اصحاب محمد خود... چه زمان و چه وقت این حشر و نشر خواهد بود، و این وعده کی راست خواهد شد **اِنْ کُنْتم صادِقینَ** اگر راست می‌گویید؟ خداوند ــ تعالی ــ در رد ایشان فرمود که:

آیهٔ ۴۹/ ما یَنْظُرونَ اِلاّ صَیْحَةً واحِدةً انتظار نمی‌کشند و چشم نمی دارند مگر یک بانک را که در صور دمد که آن نفخهٔ دوم است. «وقیل هی النفخة الاولی».

و بدان که ظهور قیامت به سبب دمیدن در صور خواهد بود، و صور شاخی است که چهار طرف دارد؛ یکی به زیر عرش است، و یکی تا به ثری است؛ و یکی به میمنه عالم چهارم به میسره عالم، چنانچه همه عالم از عرش تا فرش و از قاف تا به قاف همه در میان این شاخهاست.

و پیغمبر ــ صلی الله علیه و سلّم ــ سوگند یاد فرمود، به آن خدایی که مرا به حق به خلق فرستاد که بزرگی یک دایره ای از آن مثل آسمان و زمین است، و بعد از آن که خدای تعالی آسمانها و زمین بیافرید این صور را بیافرید و به اسرافیل سپرد، و او منتظر فرمان است که بدمد. چون از خداوند فرمان آید سه نوبت در آن بدمد: نفخهٔ اول نفخة الفزع است ، چون بدمد همه خلق به فزع و اضطراب افتند و همه خایف و ترسان شوند تا چهل سال برآید؛ بعد از آن نفخهٔ دوم که نفخة الصعق است بدمد، و هٰذه الآیه فیها، و در این نفخه همه بمیرند. «الاّ من شاء الله» و در این حال که این نخفه بدمد همه غافل باشند از قیامت و با یکدیگر در آویخته در معاملت و تجارت و به اسباب دنیا مشغول چنان

که جامه ای در دست دو کس باشد بایع و مشتری و آن را می پیمایند در آن حال آواز صور برآید و هر دو در مقام خویش بمیرند، یکی دیگر ترازو در دست دارد و بار می سنجد، ناگاه مرد بیفتد و ترازو همچنان در دست، یکی گاو می دوشد یکی آب می‌کشد و هر کس برسر شغل خویش و از قیامت و رستاخیز بی خبر که ناگاه ایشان را صعقه افتد که فرمود **تَأْخُذُهُمْ**، یعنی فرا گیرد این نفخهٔ صور ایشان را **وَهُمْ یَخِصِّمُونَ** و ایشان باهم برآویختند و درهم ریخته و هر یک مشغول به شغلی و متوجه به کاری.

آیهٔ ۵۰ فَلا یَسْتَطِیعُونَ تَوْصِیَةً پس در این حال نتوانند وصیتی و اندرزی و گفت و گویی. **وَلا إِلی أَهْلِهِمْ یَرْجِعونَ** و نیز نتوانند که با خاندان خویش آیند و فرزندان خویش را باز بینند، بلکه هر یک به جای خویش جان بسپارند.

آیهٔ ۵۱ وَنُفِخَ فِی الصّورِ و دردمند در صور بعد از چهل سال که از مردن خلق گذشته باشد، یعنی «**نفخة القیامة**» که آن نفخهٔ سوم است از جهت زنده شدن مردم و در دشت عرصات حاضر شدن **فَاذا هُمْ مِنَ الْاَجْداثِ اِلی رَبِّهِم یَنْسِلونَ** پس ناگاه ایشان از گورها بیرون آیند و به‌سوی خداوند خویش روند و شتابند، هرکس به طریقی و هر طایفه ای به صفتی، یکی درغایت اعزاز و احترام، یکی درغایت ذل و خواری، بعضی سوار، و بعضی پیاده، بعضی به انواع طاعات و عبادات آمده، بعضی دست تهی و با اندوه حسرات در آن دشت عرصات حاضر شده. بعد از آن برقدر مایه هر کس با او معاملتی کنند، کمر بند نقاق از میان منافقان برگشایند، و سر پوشهای زرّاقی از سرایشان برگیرند و گویند «فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید [۷۶]». مدعیّان بی معنی را بینی زبانها ازطرف قفا به در می‌کشند، و لوح معاملات هر کسی در رویها شان می دارند که «اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم حسیبا[۷۷]» هر ذرّه که به ظلم ستده باشند، یا اززکات بار گرفته باشند داغ قهر بر پیشانی ایشان و جوانب نهند ای مسکین غافل نگویی که تا چند از این مکابره و اصرار بردوام و تا کی ازاین شوخی و دلیری فراوان از حال طفولیت تا به جوانی و برنایی تا به کهلی و از کهلی تا به پیری عاقبت...

ای دل آخر چند بازی از خدا شرمی بدار تا کی این عشق مجازی از خدا شرمی بدار
صبح پیری برتو روشن گشت و در بزم طرب همچنان در خواب نازی از خدا شرمی بدار
از برای سیم زر دربوتهٔ خواری وغم جان به سختی می‌گدازی ازخدا شرمی بدار
یک غزا بانفس خود ناکرده در راه خدا کی نهندت نام غازی؟ از خدا شرمی بدار

۷۶. ق (۵۰) ۲۲ ۷۷. ابراهیم (۱٤) ٤۲

تـاز بـاطـن گرد خودبینـی نشـویی ای جنید کـی شود جانـت نمازی از خـدا شـرمی بدار

آیهٔ ۵۲/ قـالوا یا وَیْلَنـا چـون کـافران زنده گرداننـد گـویند: ای وای برما و هلاک و رسوایی برما **مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا** که بیدار کرد ما را از این خوابگاه که داشتیم.

ابن عباس و قتـاده گفته اند کـه خدای تعالی در مـا بین النفـختین عذاب از کـافران رفع فرموده، پس چون زنده شوند و قیامت را معاینه بینند این سخن بگویند. و دیگران گفته اند که در روز قیامت کفّار چون دوزخ را ببینند با انواع سیاست و اصناف عذاب و نقمت عذاب در جنب آن همچـون خوابی باشد، پس ایـن سخن بگویند که وای برما از این حالت و از این سرانجام کار و بار ما.

هـذا مـا وَعَدَالرَّحمـن ایـن آن اسـت کـه خـدای تـعالـی وعـده فـرموده بـود و مـا باور نمی داشتیم **وَصَدَق الْمُرسَلون** و پیغمبران راست می‌گفتند.

آیهٔ ۵۳/ اِنْ کانَتْ اِلاّ صَیْحَةً واحدةً نبود این نفخهٔ اخیره که مردم به آن زنده شوند مگر یک بانگ و یـک دمیدن صـور **فَاِذا هُم جَمیعٌ لَدَیْنـا مُحْضَرونَ**، پس چون بـنگری هـمه به هم نزدیک ما حـاضر باشـند در زمین عرصات از جهت حساب و خصومات. و گفته انـد: صیحهٔ بحث آن است که اسرافیـل گوید برصخرهٔ بیت‌المقدس: «ایتـها العظام البالیه هلـموا الی العرض علی جبّار الجبابره[۷۸]».

آیهٔ ۵۴/ فَالْیَومَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْـئًا خدای تعالی مـی فرماید که در آن روز ظلم و بیداد نکنند برکسی هـمه عدل باشد و راستی **وَلا تُجْزونَ اِلاّ ماکُنْتم تَعْمَلوُنَ** و جزاتان ندهند الاّ آنچه در دار دنیا می‌کـردید، اگر عـمل نیک بـاشد جزا و پـاداش نیک باشـد، و اگر عـمل بد و غیر صالح بوده جزای آن خسران و نکال باشد.

و بدان که خدای تعـالی ظالمان را در قـرآن مجید و فرقان حمید به چند چیز تهدید و توبیخ می فـرماید: اول «والله لایحب الظالمین[۷۹]» گفت من که خداوندم: ظالمان را دوست نـدارم و ایشـان را دشـمن دارم. ثانی «الا لـعنـة الله عـلی الظـالمـیـن[۸۰]»؛ سـوم «یـوم لاینفع الظالمین معذرتهم[۸۱]» در روز قیامت ظالمان هر چند عذر گویند و تضرّع کنند هیچ نفع ندهد و هیچ کس قبول نکند؛ چهارم «و لا تحسبن الله غافلا عما یعمـل الظـالـمون[۸۲]» نپندارید که خدای تعالـی غافل است از آنچـه ظالمان می‌کنند یا ایشان را مهلتی خواهد داد. بلی اگر چند روزی در دار دنیا مـهلتی دهد در روز قـیامت ایشان را بی مهلت رسوا و معذّب گردانند،

۷۸. کشف الاسرای میبدی ۸/ ۲۳۱
۷۹. آل عمران (۳) ۷
۸۰. هود (۱۱) ۱۸
۸۱. غافر (۴۰) ۵۲
۸۲. ابراهیم (۱۴) ۴۲

و حق هر مظلوم از ظالم بازستاند، و جبر حال آن مظلوم بفرماید، و جزاء هر ظالم به کنار وی بنهد.

چنین روایت کرده‌اند که در روز قیامت خدای تعالی بفرماید: «انا الدّیان و هذا یوم الدین»، یعنی من که خداوند قهّارم مقتدرم، جزاء خواهنده و جزاء دهندهٔ هرکسم، و امروز دین و جزاست، و البته جزاء بنده به بنده برسانم «الا لاظلم الیوم[۸۳]» بدانید و بیدار باشید که امروز هیچ ظلمی نیست و همه عدالت و عنایت خواهد بود، و بدانید که امروز هیچ ظالم به خیر از من نگذرد که اگر ظالمی به خیر از من بگذرد من که خداوندم ظالم باشم «تعالی عن ذٰلک علوا کبیرا».

ای دل غافل زمان کارسازی کردن است	پیر گشتی همچنانت میل بازی کردن است
مبدء عشق حقیقی گرهمی پرسی که چیست	ای برادر توبه از هر مجازی کردن است
اشک گرم و روی زرد و سوز دل باید به کار	همچو شمعت گر هوای سرفرازی کردن است
آن که دارد در جهان اسباب جاه و دولتی	گو غنیمت دان که روز دلنوازی کردن است
کودک راهی جنید اندر صف میدان میا	پشه بین کورا هوای شاهبازی کردن است

آیهٔ ۵۵/ اِنَّ اَصْحابَ الجنّةِ الیوم فی شُغُلٍ فاکِهُونَ بدرستی و راستی که بهشتیان در آن روز در تنعّم شادان و نازان و میوه خواران باشند.

و بعضی قرّاء فاکهین خوانده‌اند، و بعضی فکهین. و علی القراءتین حال باشد از ضمیر مستکن در ظرف.

و اختلاف است میان مفسّران که مراد به این شغل چیست؟ ابن‌عباس گفته که افتضاض دختران بکر است.

قال النبّی صلّی الله علیه وسلم فی تفسیر هٰذه الایه: ان احدهم لیفتض فی الغداة الواحدة مأة عذراء قال ففی هذا شغلهم[۸۴]. وقال عکرمه: فیکون الشهوة فی اخریهن کالشهوة فی اولیهن و کلّما افتضها رجعت علی حال عذراء. و روی ان رجلا جاء الی النبی صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله انفضی الی نسائنا فی الجنّه کما نفضی الیهن فی الدنیا؟ قال: والّذی نفسی بیده ان المومن لیفضی فی الیوم الواحد الی الف عذرآء[۸۵].

و گفته‌اند که در صحبتی که با حور دارند منی و مذی و فضلات نباشد چنان که در

۸۳. مأخوذ از آیه: غافر (۴۰) ۱۷

۸۴ و ۸۵. کشف الاسرار میبدی ۸/ ۲۳۸

دنیا می باشد، بلکه لذّت صحبت آن باشد که زیر هر تارهٔ موی یک قطره عرق بیاید که رنگش رنگ عرق باشد و بویش بوی مشک. و قال الکلبی: فی شغل، یعنی عمّا فیه اهل النار بهشتیان را چندان ناز و نعیم بود که ایشان را پروای اهل دوزخ نبود، نه خبر ایشان پرسند، نه پرداخت آن دارند که نام ایشان برند. و بعضی گفته اند: که چون دوستان و مقرّبان و ابرار بنوازند و به نور معرفت به بهشت روند قومی ازعاصیان امّت محمد در عرصات قیامت بمانند از دوزخ رسته و به بهشت نرسیده، و در غم و غصّه فرو رفته، ربّ العزّت با ایشان خطاب کند که اهل دوزخ در عذاب و سخط ما گرفتارند واز محنت خویش به کس نپردازند و اهل بهشت در ناز و نعیم غرق اند و به انعام و افضال ما مشغول اند، و ایشان را چندان شغل است در ناز و نعیم که پروای کس ندارند، فذٰلک قوله: «انّ اصحاب الجنّة الیوم فی شغل فاکهون» آن که گوید: یا عبادی انهم... الیکم یا معاشر المساکین کیف انتم ای بندگان در ماندهٔ من چون از هر دو فریق باز ماندید اینک ما با شما ایم، و اگر امروز با شما معاملهٔ فضل و کرم نکنم پس کرم خویش کجا برم، ای بندگان برشما رحمت کردم و شما را آمرزیدم.

و ابن کیسان گفته که شغل ایشان در بهشت زیارت یکدیگر باشد، این به زیارت او رود او به زیارت این، گاه پیغمبران به زیارت صدّیقان و اولیاء و علماء روند، گاه آنها به زیارت ایشان روند، و گاه همه با هم جمع شوند و به زیارت درگاه عزّت و حضرت الٰهیت روند[۸۶]. پیرطریقت مقدم ارباب حقیقت خواجه عبدالله انصاری ــ قدّس سرّه ــ می فرماید که این اشغال عامهٔ مؤمنان است که مصطفی ــ صلی الله علیه وسلم در حق ایشان گفته که «اکثر اهل الجنة البله». امّا مقرّبان بارگاه احدیت و خواص حضرت صمدیت را از شغل مطالعهٔ شهود و نظارهٔ جمال مقصود است و بس، چون خلایق بعضی به بهشت روند و بعضی به دوزخ این عارفان و والهان و مشتاقان برجای بمانند و نروند فرمان آید که شما نیز به بهشت در روید؛ گویند کجا رویم؟ مقصود ما نظارهٔ جمال است و مطالعهٔ شهود حضرت تو، و در هم آن جا حاصل است.

آیهٔ ۵۶/ **هُمْ وَاَزْواجهُم فی ظِلالٍ** ایشان و جفتان ایشان در زیر سایه هایند. و حمزه و کسایی، «فی ظلل» به ضم «ظاء» و فتح «لام» می خوانند. و «ظلل» جمع ظله است، یعنی سایه بان، و دیگران «فی ظلال» به کسر ظاء و با الف می خوانند جمع ظل به کسر، یعنی سایه، یعنی بهشتیان و جفتان ایشان در زیر سایه هایند و در زیر سایه بانها و خیمه ها

۸۶. تفسیر ابوالفتوح رازی ٤/ ٤١٤

متنعم و سرافرازند.

و بدان که خیمه ها که از بهر بهشتیان ساخته اند چهار فرسنگ در چهار فرسنگ و ارتفاع آن شصت مثل آن، و در آن خیمه ها سریرها و تختها نهاده، هر تختی سیصد گز ارتفاع و بلندی آن، بهشتی چون خواهد که برآن تخت نشیند تخت پست و کوتاه شود و به زمین پهن گردد تا بهشتی آسان بی رنج برآن نشیند و باز مرتفع گردد. این است که فرمود عَلَی الْأَرائکِ مُتکِئونَ وهی جمع اریکه، یعنی بهشتیان برتختهای آراسته و برحجله ها تکیه زده و برنشسته باشند.

آیهٔ ۵۷/ لَهُمْ فیها فاکِهةٌ ایشان راست در آن بهشت میوه، بعضی از آن میوه ها باشد که در دنیا باشد، و بعضی از آن قبیل باشد که در دنیا نباشد و مخصوص به آن سرای باشد هم درغایت نیکویی، و همه بی عیب و خوش طعم در طبقهای مروارید و خانه های زبر جد نهاده و برسر آنها دستارچه ها فروهشته، درغایت اعزاز حاضر گردانند و پیش مؤمنان نهند. وَلَهُمْ ما یَدَّعونَ و مرایشان را است هرچه آرزو کنند و طلبند، و همان است که فرمود: «ولَهُمْ فیها ما یشتهون[۸۷]». و قیل: للمؤمنین فی الجنة مایدعون فی الدنیا من الثواب و الدرجات فیها.

آیهٔ ۵۸/ سَلامٌ قَولاً مِنْ رَبٍّ رَحیم سلامی است از خداوند پرودگار مهربان که خود گوید برمؤمنان.سلام خدای تعالی به بنده ضعیف دو نوع است: یکی به سفیر و واسطه؛ یکی بی سفیر و بی واسطه او سلام مصطفی است، و ذٰلِک فی قوله فی سورة «الانعام» «و اذا جاءک الذین یؤمنون بآیاتنا فقل سلام علیکم کتب ربکم علی نفسه الرحمة[۸۸]» یا محمد چون مؤمنان بر تو آیند و نواخت ما طلبند تو از ما برایشان سلام کن و بگوی خداوند نوشته و ثبت فرموده که رحمت برمؤمنان عنایت فرماید؛ ثانی آن که چون بندهٔ مؤمن در بهشت در آید و قرار گیرد آرزوی سلام از خداوند کند، پس خداوند بی واسطه و بی ترجمان به ایشان سلام فرماید.

جابربن عبدالله می‌گوید که پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ فرمود که چون اهل بهشت در بهشت در میان تنعّم و شادی و تلذّذ باشند ناگاه نوری ساطع شود و ظاهر گردد سرها به بالا کنند پس ناگاه خود حضرت عزّت باشد که لقا به ایشان نماید و چون لقا نماید چنین گوید: السلام علیکم یا اهل الجنة، یعنی سالم شدید ای بندگان حرقه و فرقه و ازغم و غصّهٔ دنیا، پیغمبر ــ صلی الله علیه وسلّم ــ فرمود: پس در آن حالت خدای ــ تعالی ــ نظر به ایشان کند و ایشان نیز نظر به وی کنند و در این حالت بهشتیان هیچ التفات به نعمتهای

۸۷. مأخوذ از قرآن، غافر (۴۰) ۱۷ ۸۸. انعام (۶) ٥٤

بهشتی نکنند و رغبت در آن ننمایند. بعد از آن که لقای خداوند از ایشان محجوب شود نوری و برکتی برایشان و در دیار ایشان باز ماند[۸۹].

از دولت وصال تو کارم به کام شد — بختم بلند گشت و سعادت به دام شد
گفتی سلام و ذوق به دل رسید — وین خانه از سلام تو دارالسّلام شد
دل را حلال گشت زعشق تو دم زدن — زآن دم که یاد غیر تو بر دل حرام شد
در عمرها صفای تو باشد قرین حال — دل را که دار کعبهٔ وصلت تمام شد
از من برند لمعهٔ نور آفتاب و ماه — تا سایهٔ تو بر سر ما مستدام شد

آیهٔ ۵۹/ **وَٱمْتَازُوا الْيَوْمَ اَيُّها الْمُجْرِمونَ** و جدا شوید امروز ای کافران. و بدان که این جا قول مضمر است، یعنی «یقال للکفّار: امتازوا»، یعنی در روز قیامت با کافران بگویند که جدا شوید از مؤمنان و متمیّز گردید از ایشان که هر یک جدایی[۹۰] علی حدّه و دخل با هم ندارند.

قتاده گفت: معنیش آن است که جدا شوند از هر چیز. وسدّی گفت: باشید علی حدّه. و ضحاک گفت: هرکافر را در دوزخ خانه ای است که در آن خانه رود و در آن خانه به وی ببندند، و ابدالآباد در آن بماند که هیچ کس را نبیند و کس او را نبیند. عن سوید بن غفله: اذا اراد الله ان ینسی اهل النار یجعل لکل انسان منهم تابوتاً من نار علی قدره ثم اقفل علیهم باقفال من نار ثم یضرب بینها نار، فلایری احدهم ان فی النار احدا غیره[۹۱].

آیهٔ ۶۰ /**اَلَمْ أَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يا بَنِى اٰدَمَ اَنْ لا تَعْبُدوا الشَّيطانَ** و نیز بگوید خدای ــ تعالی ــ در روز قیامت با مجرمان و کافران در زمانی که ایشان را به دوزخ برند که پیمان بستم با شما ای فرزندان آدم که مپرستید دیو را و وصیت کردم با شما که طاعت او و فرمانبرداری او مکنید؟ و این گفتن از جهت توبیخ و سرزنش ایشان و زیادتی تعذیب ایشان

۸۹. روی جابر بن عبدالله قال، قال رسول الله (ص) بینا اهل الجنّة فی نعیمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذالرّب عزّو جلّ قد اشرف علیهم من فوقهم فقال: السلام علیکم یا اهل الجنّة فذالک قوله: «سلام قولاً من ربّ رحیم» فینظر الیهم و ینظرون الیه فلایلتفتون الی شیئی من النعیم ما داموا ینظرون الیه حتی یحتجب فیبقی نوره و برکته علیهم فی دیارهم. (میبدی، کشف الاسرار وعدة الابرار.۲۴۱/۸.)

۹۰. کلمه غیر خواناست، و احتمالاً به قرینه، «جدایی» باشد. مجمع البیان (۴۳۰/۴. منشورات مکتبه آیة ا... مرعشی).

۹۱. در مآخذ موجود دیده نشد.

باشد. و قیل: معناه «ان لا تعبدوا الاصنام، فاضاف الی الشیطان؛ لانّهم عبدوها بامره، فکانّهم عبده».

واختلاف است میان مفسران که این عهد چیست؟ بعضی برآنند که مراد «عهد الست» است و «عهد یوم المیثاق» که خداوند تعالی با ذریه آدم بست که «الست بربکم؟ قالوا: بلی شهدنا[۹۲]». و بعضی برآنند که مراد به این عهد، عهدی است که به ارسال رسل و انزال کتب از بنی آدم ستده که بعضی تصدیق ایشان کند و پیروی به جای آورد. و بعضی برآنند که این عهد، نصب دلایل عقلی و سمعی است که بر وحدانیت خویش کرده و آن که استحقاق عبادت منحصر در اوست. **اِنَّه لَکُمْ عَدُوٌّ مُبین** این شیطان دشمن ظاهر العداوهٔ شماست که همچنانچه عداوت با پدر شما داشت با شما دارد، «فهو تعلیل للمنع عن عبادته».

آیهٔ ۶۱/ وَاَنِ اعْبُدونی عطف بر ان لاٰ تعبدوا است و معنیش راجع با آن است که ما که خداوندیم عهد و وصیت فرمودیم که عبادت کنید ای بنی آدم ما را نه غیر ما را؛ زیرا که ما خالقیم و مالکیم و مربی و رزّاق شماییم نه دیگری و عبادهٔ غیر الخالق المربی عبث و سفاهة، و عبادة الخلاق الرزّاق الستّار شرف[۹۳]، و کرامةٌ و التوجه الی عزّ جنابه انس و استقامة. **هذا صِراطٌ مُستقیم** عبارت خداوند راه راست است، و اخلاص در آن مدار کار است و، مقصد اقصی و مطلب اعلی که سورهٔ یس از جهت [آن] قلب القرآن نام شده آن دین پاک است و عبادت خداوند نه غیر آن؛ زیرا که منازل صراط اسلام ترک شرک است و خروج از شرک و نفاق... از شهوات مذمومه و فواحش مردوده، بعد از آن لزوم طاعت و عبادت و اقامه مراسمه شریفه و حفظ قواعد ملت؛ چه اگر نه عابدان باشند عاصیان را مهلت ندهند، و اگر نه مطیعان و صالحان باشند غافلان کجا یک نفس توانند کشید

قال الله ــ سبحانه ــ فی سورة الذاریات «و ما خلقت الجن والانس الاّ لیعبدون[۹۴]» و ما ارید منهم من رزق و ما ارید ان یطعمون انّ الله هوالرزّاق ذوالقوّة المتین[۹۵].

آیهٔ ۶۲/ وَلَقَد اَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلاًّ کَثیراً و بدرستی که بی راه و گمراه کرد شیطان از شما ای بنی آدم جمعی انبوه.

نافع و عاصم «جبلا» به کسر جیم و باء و تشدید لام خوانند. و یعقوب به ضم هر دو و تشدید لام خواند، و ابن عامر و ابوعمر به ضم هر دو و تخفیف لام خوانند.

۹۲. اعراف (۷)/۱۷۲.

۹۳. اصل/ شرفاً

۹۴ و ۹۵. ذاریات (۵۱) ۵۶

و اعلم ان نسبة الاضلال الی الشیطان بطریق التسبّب و فی ظاهره النظر و فی الحقیقه الهدایة و الضلالة و الرّشد و الغوایة لیست الا من الله و بخلقه.

اَفَلَمْ تکونوا تَعْقِلونَ ای نبودید شما صاحب عقل و خرد ندانستید که پیرو دیو دشمن نباید بود؟ و این سخن تقریع و سرزنش ایشان باشد برآن که به عقل خویش منتفع نشدند و پیرو و هم کج بین شدند و متشبث به اذ یال عقل مستقیم نشدند؛ چه در باب العقل آمده که عقل لبّ شخص و اصل اعمال و ترازوی وی است که به آن تمییز کند خطا از صواب و نیک از بد و حق از باطل، و لهذا قال الامام محمد بن ادریس الشافعی المطلبی: العقل آلة یقع بها التمییز و بعضی گفته اند: عقل آن است که تورا از حرام و خطا و فسق باز دارد، و از علامات‌عقل و عادتهای مردم عاقل حلم است و خاموشی، و علم، و ورع، و تواضع، و عفّت، و احسان.

و افضل قسم الله للمرء عقله ‌‌‌ فلیس من الخیرات شییء یقاربه
اذا اکمل الرحمن للمرء عقله ‌‌‌ فقد کملت اخلاقه و مأدبه

آیهٔ ۶۳/ **هذِه جَهَنَّمُ التی کُنْتُم تُوعَدونَ**، یعنی گفته شود با ایشان چون به نزدیک دوزخشان برند و آن را ببینند که این، آن دوزخ تابان است که شما را می‌گفتند و بیمتان [می دادند[۹۶]] پیغام پیغمبران و نصیحت علماء.

آیهٔ ۶۴/ **اِصْلَوهَا الْیوم** ... در آن بمانید خالداً مخلّداً و قیل ادخلوها والزموها وذوقوا حرّها فی هذا الیوم **بِما کُنْتُمْ تَکْفُرونَ** کافر شدید در دار دنیا و ناسپاس.

مصطفی ــ صلّی الله علیه وسلم ــ فرمود: این معنی که ای می پندارید که این آتش دنیا مثل آتش جهنّم است؟ بدرستی و راستی که آتش دوزخ به رنگ از قیر سیاه‌تر است. و قال ابو هریره: او قد ت النار الف عام، فابیضّت، ثم او قدت الف عام، فاحمرت، ثم اوقدت الف‌عام، فاسودت، فهی سواد کاللیل.[۹۷]

و بدان که دوزخ را درکات است همچنانچه بهشت را درجات است، و همچنانچه درجات بهشت متفاوت است و هر چند بالا تر خوبتر طبقات دوزخ نیز متفاوت و متخالف است و هر چند زیرین‌تر عذاب آن سخت‌تر؛ و در هر طبقه ای طایفه ای از خزنه ایستاده و به عذاب کردن جماعتی مشغول.

۹۶. یک کلمه ناخوانا بود شاید کلمه بین [] باشد.
۹۷. کشف الاسرار میبدی ۸/ ۲۴۲

انس ــ رضی الله عنه ــ روایت کند که روزی پیغمبر صلی الله علیه و سلّم آوازی بشنید پس گفت با جبرئیل آواز چیست گفت سنگی از لب دوزخ گشته بود و این مدت هفتاد هزار سال بود که در راه بود و به شیب می رفت این زمان به قعر دوزخ رسید این آواز آن است.

آیهٔ ۶۵/ **اَلْیَومَ نَخْتِمُ عَلی اَفْواهِهِمْ** آن روز مهر نهیم بردهانهای ایشان.

بدان که در روز قیامت اعمال بنی آدم عرضه کنند، چون اعمال کافران برکافران عرضه کنند و صحیفه های کردار ایشان به ایشان نمایند و آن رسواییها ببینند و کردارهای بد برمثالِ کوههای عظیم انکار کنند و خصومت درگیرند و برفرشتگان دعوی دروغ کنند، گویند: ما این که در این صحیفه هاست نکرده ایم و عمل ما نیست «والله ماکنّا مشرکین[۹۷]» همسایگان برایشان گواهی دهند، همسایگان را به دروغ باز دهند. اهل و عشیرت گواهی دهند، ایشان را نیز باز به دروغ باز دهند، پس ربّ العالمین مهر بردهانهای ایشان نهد و جوارح ایشان به سخن آرد تا برکرده های ایشان گواهی دهند. این است که فرمود: **اَلْیَومَ نَخْتِم عَلی اَفْواهِهِمْ**.

ابوموسی اشعری گفت: سبب این مهر نهادن آن است که سوگند خورند و گویند «ماکنّا مشرکین»، پس این مهربر دهنهای ایشان نهند تا این دروغ نگویند. و ابن زیاد گفته: تا اهل عرصات ایشان را به این علامت و نشانه بشناسند. **وَتُکَلِّمُنا اَیْدِیهِمْ** و دستهای ایشان با ما به سخن آید. **وَتَشْهَدُ اَرْجُلهمْ بِما کانوایَکْسِبونَ** و پاهای ایشان برایشان گواهی دهند به آنچه کردند در دار دنیا. همان است که در جایی دیگر گفت؛ «حتی اذاما جاؤها شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بماکانوا یعلمون[۹۸]»وقال: «یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بماکانوا یعملون[۹۹].»

واعلم انّ فی کیفیة هذا لکلام من الاعضاء و هذه الشهاده من جوارح بنی آدم التی هی من الاسرار و خوارق العادات و من اصناف الایمان الغیبی قولان: احدهما ان الله تعالی یمکنها من الکلام و یجعل لها خلقة تصلح للنطق؛ و الثانی انّ المتکلم هوالله سبحانه الاّ انه یسمع من جهتها، فنسب الیها.

و مصطفی ــ صلّی الله علیه وسلم ــ فرمود که اول چیزی که گواهی دهد از اعضاء

۹۷. انعام (۶)۲۳
۹۸. فصلت (۴۱) ۲۰
۹۹. نور (۲۴) ۲۴

آنان استخوان ران چپ بود[۱۰۰] و در حدیثی دیگر است که اول اعضایی که از او سؤال کنند ران بنده باشد و دست او و گفته اند: همچنان که اقدام کفره گواهی دهد برکرده های بد ایشان اقدام مؤمنان و صالحان گواهی دهند برکرده های نیک ایشان در آثار می آید که بندهٔ مؤمن را خطاب آید که چه آوردی به نزد ما؟ بنده را شرم آید که گوید: چندین نماز، و چندین خیرات و صدقات. ربّ العزت دست وی به سخن آرد تا گوید چندین صدقه دادی، پای وی گوید چندین نماز کردی، انگشتان وی گواهی دهند برتسبیحات و تهلیلات.

مصطفی ــ صلی الله علیه وسلم ــ فرمود حتی یک تار موی مژگان چشم که گواهی دهد و گوید: گواهی می دهم که از بیم تو و در آرزوی دیدار تو بسیار گریست، پس الله ــ تعالی ــ او را بیامرزد به گواهی آن یک تاره موی «فینادی هذا اعتق الله بشعره»

آیهٔ ۶۶/ **وَلَوْنَشاءُ لَطَمَسْنا عَلی اَعْیُنِهِمْ** ما اگر خواهیم چشمهای ایشان را نابینا کنیم زیادتی تعذیب...[۱۰۱] ایشان.

والطمس، محو الشیئ و مسحه. یقال: طمست الخط، ای محوته و حذفته. و قیل: الطموس ذهاب الاثر، و هذا وعید لهم.

فَاْستَبَقوا الصراطَ تا آهنگ راه و جایگاه خویش کنند **فَاَنّی یُبْصِرونَ**، پس چگونه راه نبیند بلکه هرگز نبیند و به منازل و مساکن خویش نروند تا هم در دنیا معذّب و خوار باشند و هم در آخرت. و زجاج نیز مثل این قول گفته، فقال ابن عباس: معناه لو نشاء لفقأنا اعین ضلالتهم «فأعمینا هم عن غیهم» و حولنا ابصارهم من الضلالة الی الهدی فابصروا رشدهم[۱۰۲]، یعنی اگر ما خواهیم دیدهٔ ضلالت ایشان برکنیم و هدایت دهیم تا راه ببینند و به راه راست روند «فانّی یبصرون». ولم افعل ذٰلک بهم و چگونه به راه راست در آیند و حال آن که در ازل آزال ایشان را رانده ایم و حکم شقاوت برایشان کرده ایم؟

آیهٔ ۶۷/ **وَلَوْنَشاءُ لَمَسَخنا هُمْ عَلی مَکانَتِهِمْ** و اگر ما خواهیم ایشان را صورت بگردانیم برجای خویش؛ زیرا که ما قادریم و آنچه خواهیم توانیم که کنیم **فَمَا اسْتَطاعوا مُضیّاً وَ لایَرْجِعونَ** تا نه از پیش توانند رفت و نه از پس.

و خلاف است میان مفسّران در معنی مسخناهم. ابن عباس گفت: یعنی اگر خواهیم هلاک کنیم ایشان را در مسکنهای خویش. و حسن بصری گفت: یعنی بنشانیم

۱۰۰. عن عقبة بن عامر رضی الله عنه انّه سمع رسول الله (ص) ان اوّل عظم من الانسان یتکلّم یوم یختم علی الأفواه فخذه من الرجل الشمال. (سیوطی، درّالمنثور ۵/ ۲۶۷. افست قم).

۱۰۱. یک کلمه خوانا نبود

۱۰۲. میبدی، کشف الاسرار، ۸/ ۲۴۳.

ایشان را از پایهای خویش تا آمد و شد و تردد نتوانند کرد. و سدّی گفت: یعنی متغیر گردانیم اخلاق ایشان و مبدل سازیم احوال و اوصاف ایشان را. و بعضی گفتند: ایشان را به سنگ و کلوخ گردانیم تا دیگران عبرت گیرند. و بعضی گفتند: مسخ صورت انسانیت ایشان کنیم و با خوک و [سگ] گردانیم «ولکنّی لم افعل بهم شیئ من ذٰلک الامور لانّی ارحم الراحمین و انّک رحمة للعالمین» و عفو من پیش از عقاب است و لطف و کرم من بیش از عذاب و قهر من است و انتظار آن‌دارم که بود که‌یکی از ایشان به توبه باز آید و از گذشته عذری طلبد.

قال الله ــ تعالی ــ «الم یعلموا انّ الله هو یقبل التوبة عن عباده و یاخذ الصدقات و انّ الله هوالتوّاب الرحیم[۱۰۳]» یعنی ای نمی دانید ای غافلان و عاصیان‌که الله تعالی قبول می فرماید به کرم خود توبهٔ بندهٔ گنه کار...[۱۰۴] عفو و محو می فرماید و از...[۱۰۵] کرمش الطاف و...[۱۰۶] عنایت می فرماید از جناب...[۱۰۷] و بارگاه صمدیت وحی آمد به داوُد پیغمبر که ای داوُد «اگر بدانند مدبران و گنه کاران که من که خداوندم چگونه انتظار توبهٔ ایشان دارم و چگونه اشتیاق به بازگشت ایشان دارم از این درد بمیرند و در این غم و غصه جان بسپارند. ای داوُد این قصهٔ ارادت و شوق ماست با گنه کاران، شوق و اشتیاق ما با مخلصان و موحدّان خود چگونه باشد.

آیهٔ ۶۸/ وَمَنْ نُعَمِرهُ نُنَکِسهُ فی الْخَلق، ای ــ من اطلنا عمره رددناه الی ارذل العمر والی حالة الهرم التی تشبه حالة الصبی فی اوّل الخلقه و فی ضعف العلم و القوّة و نقصان الجسم و البنیه. می گوید هر که را عمر دراز دهیم خلق وی برگردانیم با پس، و او را شبه کودکان و اطفال گردانیم در ضعف حواس ظاهره و باطنه و ضعف بنیه، و بعد از قوّت او را پیر و ضعیف البنیه سازیم. و قیل: ای ــ «من جلالة الفهم الی رذالة الجزافة، و من اعلی علیّین الی اسفل السافلین، و من الذکر الی النسیان، و من العلم الی الجهل».

و قال سفیان: اذا بلغ الرجل ستّین سنةً تغیّر جسمه[۱۰۸]. قال الله ــ تعالی ــ «الله الذی خلقکم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعف قوّه، ثم جعل من بعد قوّه ضعفا و شیبة. یخلق مایشاء، و هوالعلیم القدیر[۱۰۹]».

۱۰۳. توبه (۹) ۱۰٤

۱۰٤ تا ۱۰۷. روی کلمات افتاده، در متن نسخه مرکب ریخته شده و غیر خواناست.

۱۰۸. کشف الاسرار میبدی ۸/ ۲٤٤

۱۰۹. روم (۳۰) ٥٤

عاصم و حمزه ننکسه به ضم نون و تشدید کاف و کسر آن خوانده‌اند، باقی به فتح نون و ضم کاف و تخفیف خوانند.

و ابوبکر وراق گفت: آن کسی که خدای تعالی عمر او دراز گرداند در غفلت هر آینه روزگار و احوال او تأثیر در او کند تا به مرتبه‌ای برسد که آیت حکایت حال او می‌کند، و کسی که خدای ــ تعالی ــ او را به ذکر خویش زنده دل گرداند هر آینه ایّام و روزگار تأثیر در او نکند و حیات او متصل به حیات حیّ قیّوم باشد، کما قال: «فلنحیینه حیٰوة طیّبه[۱۱۰]»

اَفَلا یعقلون ای پس در نمی‌یابند و تعقّل نمی‌کنند که کسی که قادر است برتحویل عمر، تبدیل احوال و مراتب آن قادر باشد برطمس و مسخ که در آیه سابقه مذکور شد.

و بدان که در این آیت تنبیهی است بندگان را، و بیدار کردن است غافلان را از خواب غفلت، یعنی خود را دریابید و روزگار جوانی به غنیمت دارید و عمل کنید پیش از آن که نتوانید.

عن عمر بن میمون قال سمعت: رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ و هو یعظه لرجل یقول: اغتنم خمساً قبل خمس شبابک قبل هرمک و صحتک قبل سقمک و غناک قبل فقرک و حیوٰتک قبل موتک و فراغک قبل شغلک[۱۱۱] مصطفی ــ صلی الله علیه وسلّم ــ می‌فرماید که غنیمت شمر پنج چیز را پیش از پنج چیز؛ جوانی را قبل از پیری، و صحّت بدن قبل از مرض، و غنی قبل از فقر، و حیات قبل از مرگ، و فراغت خاطر قبل از آن که گرفتار و مشغول شوی.

وقال النبی ــ صلّی الله علیه وسلم ــ اذا بلغ الرجل تسعین سنة غفرالله ما تقدم من ذنبه و ما تاخر و کتب اسیرالله فی الارض، و شفّع فی اهل بیته. و اذا بلغ مأته سنة استحی الله منه ان یحاسبه[۱۱۲]

روز من در غفلت و بیهوده کاری می‌شود	عمر صرف عشرت و امیدواری می‌شود
بس که افکندم به فردا کار امروز از هوس	سر به سر ایّام چون بادبهاری می‌شود
خیز تا بردرگه حق زاری و افغان کنیم	چون رضا حاصل به آه و اشکباری می‌شود
برجناب قاضی الحاجات برداریم دست	چون همه حاجت روا از نزد باری می‌شود
در نسازد با کسی هرگز عروس مملکت	ای بسا جان در سراین خواستداری می‌شود

۱۱۰. نحل (۱۶) ۹۷
۱۱۱. کشف الاسرار میبدی ۸/ ۲۵۲
۱۱۲. همان مأخذ ۸/ ۲۵۳

نیست محنت گاه دنیا جای آرام ای جنید　　لاجرم جانها ندیم بی قراری می شود

آیهٔ ۶۹/ وَما عَلمناهُ الشّعرَ وَما یَنْبَغی لَه

مشرکان قریش می‌گفتند که رسول خدا ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ شاعر است و آنچه می‌گوید و می خواند شعر است. و قال مقاتل: نزلت فی عقبة بن معیط، قال: انما یقول له محمد شعر فنزلت هذه الایه، یعنی ما او را شعر نیاموختیم و او را خرد نسزد شعر گفتن و لایق نیست او را و از او نیاید، شعر گفتن شبهت آرد و در وی شبهت نیست، و در کلام وی تهمت نیست. او در هر چه خبر داد از عالم غیب متّهم نیست. و پیغامی که آورد جز وحی پاک نیست «ان هو الاّ وحی یوحی علّمه شدید القوی[۱۱۳]»

قتاده گفت که به من رسیده که از عایشه سؤال کردند. که پیغمبر ـ صلی الله علیه وسلم ـ شعر می خواند و متمثل به شعر می شد، یا نه؟ پس عایشه گفت: بدترین سخنان و ابغض حدیث نزد وی شعر بود، و شعر نمی خواند مگر آن یک بیت طرفه.

ستبدی لک الایّام ما کنت جاهلاً　　ویأتیک بالاخبار من لم تزوّد

و هر نوبت که پیغمبر ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ این بیت می خواند چنین که و یأتیک من لم تزوّد بالاخبار. و ابوبکر می‌گفت: یا رسول الله این شعر نه چنین است، بلکه چنین است و یأتیک بالأخبار من لم تزوّد، پس پیغمبر ـ صلی الله علیه وسلّم ـ فرمود: مرا شعر نیاموخته اند و سزاوار و لایق به من نیست[۱۱۴].

و بدان که رسول ـ صلی الله علیه وسلّم ـ گاهی شعر و رجز می خوانده، و گاهی گوش به قصاید شعر می‌کرده، از آن جمله در روز غزاء خندق این بگفت:

والله لولا الله ما اهتدینا　　ولا تصدقنا ولا صلینا
و انزلن سکینة علینا　　و ثبت الأقدام ان لاقینا
ان الملا قد ابوا علینا　　اذا ارادوا فتنة ابینا[۱۱۵]

رواه البراء فی الصحیحین. بلی آن را مقصدی نمی دانسته، و از شعار دین نمی شمرده، و همگی عمر عزیز خویش صرف آن نفرموده، و گاه مدحت شعر می فرموده، و گاه مذمتش، گاه ترغیب و گاه ترهیب، اشاره به آن که نیک آن نیک است و بد آن بد.

۱۱۳. نجم (۵۳) ۵
۱۱۴. مجمع البیان طبرسی ٤/ ٤۳۲
۱۱۵. صحیح مسلم ۵/ ۱۸۸

عایشه روایت کند که شعر نزد رسول الله ذکر کردند، پس فرمود که شعر سخنی است که نیک آن نیک است، و قبیح آن قبیح است. رواه الدار قطنی وغیره. و در صحیح بخاری است به روایت ابیّ بن کعب که پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ فرمود انّ من الشعر حکمة[۱۱۶]، یعنی بعضی از اشعار حکمت است و نیکو است. و هم در حدیث است که حکمت بحری است تحت عرش که لطائف و دررآن بیرون نمی آورند الاّ السنه شعرا. و در صحیح مسلم ابی سعید خدری روایت کند که ما با رسول در سیر بودیم، ناگاه شاعری بیامد و شعر می خواند. پیغمبر فرمود: بگیرید این شیطان و نگاه دارید، اگر باطن مردی از ریم ممتلی و پر شود بهتر است از آن که از شعر پر شود[۱۱۷]. و هم در حدیث است که شعر مزامیر ابلیس است.

اِنْ هُوَ اِلاّ ذِکْرٌ نیست آنچه او آورده، یعنی قرآن مگر یادی و پندی از نزد خداوند. و قیل: «الاّ شرف لکم لأنّه بلسانکم»

وَقُرْآنٌ مُبین و نیست الاّ کتابی که خوانند، کتابی واضح بی شبهت که مشتمل است برفرائض و حدود و احکام و اخلاق.

آیهٔ ۷۰/ **لِیُنْذِرَ** اهل مدینه، و شام و یعقوب، به تاء مخاطبه خوانند، و دیگران به یاء غائبه، یعنی تا بیم دهی و بترسانی ای محمد و آگاه کنی **مَنْ کانَ حَیّاً** هر که زنده دل بود و از اهل سعادت باشد «فان الکافر کاالمیّت لا یتدبر و لایتفکّر و لا یتأمّل فیه»

وَیحقَ الْقولُ عَلَی الکافِرینَ و تا واجب شود و راست افتد سخن عذاب و سخط برکافران.

خلاصة المعنی آن است که تو ای محمد کسی را توانی که آگاه کنی که عاقل و مؤمن و زنده دل باشد تا سخن تو دریابد، و انذار تو بردل وی اثر کند، و پند تو وی را سود دهد. اما کافر و جاهل مرده دل را نفعی ندهد؛ چه ایشان در شمار مردگانند، نه پند تو ایشان را سود دهد، نه انذار تو بردل ایشان اثر کند. این قولی حق است، و قضایی مبرم است که در ازل آزال کردیم و در لوح نوشتیم، کماقال فی موضع آخر: «کذالک حقّت کلمة ربّک علی

۱۱۶. سنن ترمذی ٤/ ۲۱٦

۱۱۷. عن ابی سعید الخدری قال بینا نحن نسیر مع رسول الله (ص) بالعرج اذا عرض شاعر ینشد فقال رسول الله (ص) خذوالشیطان اوامسکوا الشیطان لأن یمتلئ جوف رجل قیحاً خیرله من ان یمتلئ شعراً. (صحیح مسلم، ۷/ ۵۰، بیروت).

الذین فسقوا انهم لایعجزون[118]»

آیهٔ ۷۱/ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنّا خَلَقْنا لَهُمْ مذمت کافران می فرماید و ابطال اعمال و اقوال ایشان باز می نماید، و عدّ بعضی از آلاء و نعماء خویش می فرماید تا بنده به شکر آن قیام نماید و در مقام حمد و ثنا در آید. و معنی خلق به حقیقت آفریدن است، از نیست هست کردن، و از نبود آوردن، و از آغاز و اول به نو ساختن. و به حقیقت این فعل جز کردگار قدیم و خداوند حکیم را نیست که کمال قدرت و غایت حکمت دارد، می فرماید: ای و نمی بینید این مشرکان که بیافریدیم از برای ایشان؟

مِمّا عَمِلَتْ اَیْدِینا از آن چیزها که ما به قدرت و قوّت خویش آفریدیم اَنْعاماً چهار پایان، شتران و گاوان و گوسفندان.

فَهُمْ لَها مالِکونَ پس ایشان مالک و حافظ آنهایند و به آنها متنعّم و متمتع اند.

امام قتیبی گفت: مراد به ایدی در اینجا قدرت و قوت است و استعاره است از جهت مبالغهٔ اختصاص، یعنی آفرینش جز خدای را نیست. و باید که بدانی که خداوند تعالی دست جارحه ندارد؛ جهت آن از لوازم جسمیت اوست. خداوند تعالی از جسمیت و... و جهت و زمان و مکان منزّه و مقدّس است و به هیچ یک از خلقان نماند، نه جوهر است و نه عرض، و نه مصوّر به صورتی، و نه مشکّل به شکلی و هیأتی.

آیهٔ ۷۲/ وَذَلَّلْناها لَهُمْ وآن چهار پایان را گردانیم ایشان را و مسخر و مملوک ایشان کردیم فَمِنْها رکوبُهُمْ از آن چهار پایان بعضی برنشستنی است و برآن می نشینند وَمِنْها یَاْکُلُونَ و بعضی از آنها مأکولند و می خورند و مباح کرده ایم.

آیهٔ ۷۳/ وَلَهُمْ فِیها مَنافِعُ و ایشان راست در آن چهار پایان منفعت بسیار، مثل پشم و موی و پوست و شاخ و حمل بارهای سنگین که آدمی از آن عاجز است. وَمَشارِبُ و ایشان راست در آن آشامیدن، یعنی شیر که می خورند اَفَلایَشْکرونَ استفهامی است از برای توبیخ به معنی امر، یعنی ای خداوندی چنین را شکر نمی‌کنند؟ باید که به حمد و شکر او مشغول باشند و به عبادت او تنها قیام نمایند.

و بدان که نعمتهای خداوند انواع و اصناف است بعضی ظاهره، و بعضی باطنه «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة[119]» آنچه به ظاهر متعلق است صحّت است و حرکت و سکون و حواس درست و... ... و امثالهاست. و اما آنچه به باطن و یقین و صفاء عقاید و رسوم توحید که جمله به عنایت خداوند و به خلق و ایجاد او به بنده متعلق است، بنده باید

۱۱۸. یونس (۱۰) ۳۳ ۱۱۹. لقمان (۳۱) ۲۰

که همه را از خداوند ببینند وعطا و منع و دادن و ستدن به اراده و مشیّت او داند، و به ازای هر یک سجدهٔ شکری قیام نماید تا موجب ازدیاد نعمت و مستجلب درجات آخرت شود «لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم انّ عذابی لشدید.»

آیهٔ ۷۴/ **وَاتخذوا مِنْ دونِ اللهِ الِهةً** دیگر مذمت مشرکان را در گرفت، یعنی فرا گرفتند و اختیار کردند این کافران و مشرکان از [غیر] خدای تعالی خدایانی چند باطل، یعنی بتان **لَعَلّهُمْ يُنْصَرونَ** تا ایشان را مگر بکار آیند و یاری دهند و در روز قیامت به ایشان شفاعت کنند «و یقولون هولاء شفعنا عندالله[۱۲۱].»

آیهٔ ۷۵/ **لایَسْتَطیعونَ نَصْرَهُمْ** ایشان نتوانند که یاری دهند کافران را **وَهُمْ لَهم جُنْدٌ مُحْضَرونَ** و آن کافران لشکر و اعوان و خدّام آن اصنامند همه به هم حاضر کرده و جمع شده در دوزخ.

آیهٔ ۷۶/ **فَلا يَحْزُنکَ قَوْلُهُمْ** تسلی و تسکین پیغمبر می فرماید، پس باید که محزون و اندوهگین نشوی ای محمد به سخنان باطل ایشان، اگر این مشرکان نسبت فرزند به ما می‌کنند از آن محزون مشو که ما مقدّس و منزهیم از زن و فرزند و از مثل و شریک، «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد[۱۲۲]» و اگر سخن در شأن تو می‌گویند، گاه شاعر می‌گویند، و گاه ساحر، و گاه مجنون هم محزون مشو. **اِنّا نَعْلَمُ مایُسِرونَ وَما يُعْلِنونَ** که ما می دانیم آنچه ایشان نهان می دارند و آنچه آشکارا می‌کنند. و برما پوشیده نیست آنچه ایشان می‌گویند و می‌کنند، یا محمّد اگر ایشان تورا به دروغ باز می دهند و به نبوّت تو گواهی نمی دهند تورا چه زیان و تو را چه باک، من که خداوندم تورا گواهی می دهم که محمد رسول الله [هستی]، اگر ایشان تورا به طعن اجیر و فقیر می‌گویند من تورا بشیر و نذیر می‌گویم که «انّا ارسلناک با لحّق بشیراً و نذیراً[۱۲۳]» یا سیّد از گفتار این بیگانگان و راندگان بارگاه چرا اندوهگین می شوی؟ تو را این شادی و بزرگی نه بس که همه عالم ثنای تو می‌گویند و من تو را ثنا می‌گویم که «وما ارسلناک الاّ رحمةً للعالمین[۱۲۴]». بر پیشانی عرش نوشته: «محمدرسول الله» بر کرّسی نبشته که «محمد حبیب الله»، بر لوح نوشته «محمدصفی الله»، بر لوای احمد نوشته «محمد خیرة الله».

ای روح رفیع توزروح القدس اقدس   وی نفس نفیس توز نفس ملک انفس

۱۲۰. ابراهیم (۱٤) ۷
۱۲۱. یونس (۱۰) ۱۸
۱۲۲. اخلاص (۱۱۲) ۳ و ٤
۱۲۳. بقره (۲) ۱۱۹
۱۲٤. انبیاء (۲۱) ۱۰۷

ای ذات لطیف توز هر شین منزه — وی وصف شریف توز هر نقص مقدّس
یک پایه زقدر تو خود این چرخ معلّی — یک مرتبه از جاه تو این گنبد اطلس
یک رکن زبنیان تو این خانه هفت توی — یک طاق ز ایوان تو این سقف مقوّس
یک ذره زنور رخ توچشمهٔ خورشید — یک شعله ز انوار جمالت مه اقبس

آیهٔ ۷۷/ اَوَلَمْ یَرَالْاُنسانُ اَنّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ

اختلاف است میان مفسران که این آیت در شأن که نازل شده؟ بعضی گفته اند: در شأن عبدالله بن ابی رئیس منافقان. و سعید بن جبیر گفته: در شأن عاص بن وائل. وحسن گفته: در شأن امیة بن خلف. وابن عباس گفته: در شأن ابی بن خلف جحمی نازل‌شده که استخوانی پوسیدهٔ کهنه برداشت و در روزی که بادی سخت می آمد به پیش پیغمبر ــ صلّی الله علیه وسلم ــ آمد و به انگشتان خویش خرد می‌کرد و گفت: ای محمد تو می‌گویی که خدای ــ تعالی ــ این را زنده می‌گرداند این چنین کهنه و ریزیده؟ رسول ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ گفت: بلی، و تو را نیز زنده می‌کند و در دوزخت در می برد[۱۲۵]، پس این آیه نازل شد که اولم یرالانسان الایه، یعنی ای نمی داند آدمی و این منکران حشر و نشر که ما آفریدیم ایشان را از نطفه و آبی مهین در آن قرارگاه مکین، چهل روز او را در طور نطفه نگاه داشتیم تا علقه گشت، و آن که در طور علقه چهل روز دیگر بداشتیم تا مضغه گشت، و بعد از آن روح در او دمیدیم و او را شخصی انسانی گردانیدیم مصوّر به صورت زیبا و به خلعت عقل و کسوت فهم آراسته و به قوّت قبض و بطش و مشی و حرکات و سکنات نگاشته فاذاهُوَ خَصیمٌ مُبین پس آن گه با ما خصمی کند آشکارا.

آیهٔ ۷۸/ وَضَرَبَ لَنامَثَلاً و زد و تعیین کرد از برای ما و انکار حشر و نشر داستانی و تشبیهی وَنَسِیَ خَلْقَه و فراموش کرده اول آفرینش خویش تا از آن استدلال کند بر قدرت ما.

و بدان که چون در اوّل خلقت قادر بودیم در مرتبهٔ دوم و نشئهٔ ثانیه نیز هم قادریم و در قدرت ما تبدّلی و ضعفی و عجزی نیست. قالَ مَنْ یُحْیِي الْعِظامَ وَهِي رَمیم و گفت این خصم نادان: کیست که زنده می‌گرداند استخوان را و حال آن که پوسیده و ریزیده است؟

آیهٔ ۷۹/ قُلْ یُحْییهَا الذی اَنْشَأها اَوَّلَ مَرَّةٍ بگو ای سید مرسلین، وای طه، ویس، در جواب این دشمن منکر کافر نهاد که زنده می‌گرداند آن خداوندی که آفرید آن را اول بار وَهُو بِکلِ خَلْقٍ عَلیم و او به همه آفریده و به همه آفرینشی داناست و علم او به همه مکنونات

۱۲۵. سیوطی، در المنثور ۲۶۹/۵

هست، و هیچ بر او پوشیده نیست. و اگر اجزاء بنده در اطراف برّ و اعماق بحر پراکنده شده باشد علم او به تمام آن و به محال آن محیط است، جمع فرماید و زنده گرداند و در عرصه عرصات حاضر گرداند «ولیس اوّل الخلق بأهون علّی» اول آفرینش نزد من آسان‌تر نیست، چه در اول بار آفریدن و چه در ثانی الحال باز آفریدن، چه در نشئه اول و چه در نشئهٔ ثانیه نسبت به علم و قدرت الله ــ تعالی ــ علی السویه است، نه آن که اول خلق پیش او آسان‌تر است و بعد از آن مشکل می شود. هیچ تفاوت در نزد او نیست و در ذات او تغّیر جایز نیست و در صفات او تبدیل و تعطیل نه.

آیهٔ ۸۰/ **اَلّذی جَعلَ لَکُمْ** آن خدایی که مرده زنده کند که بیافریند از برای شما و پیدا کند **مِنَ الشّجر اْلاخْضَرِ ناراً** از درخت سبز پرآب آتشی. و این شجر مطلق درخت است؛ چه عرب برآن است که در هر درختی آتشی هست.

وابن عباس گفته که مراددودرخت است: یکی «مرخ» وآن نراست؛ ودیگری «عفار» و آن ماده است. عرب چون خواهد که آتش پیدا کند دو شاخ از آن می برد سبز و تر، گویا آب از آن می‌چکد، پس مرخ که ذکر است برعفار ماده می مالد. **فَاِذا اَنْتُم مِنْه تُوقدونَ** پس به اذن خدای تعالی شما از آن آتش می افروزید و مقصود خود تحصیل می نمایید و این آیت از روی اشاره حجت است برمنکران بعث و نشر، یعنی آن خدایی که قادر است که آتش در درخت سبز بیافریند و بروی، دشوار نیست و قدرت بروی شک نیست باز حضرت عزّت در حجّت بیفزود و در اظهار قدرت به تبیّن و توضیح مکرّر فرمود و آفرینش آسمان و زمین به ایشان باز نمود فقال:

آیهٔ ۸۱ **أَوَلَیْسَ الذی خَلَقَ السّمواتِ وَاْلارضَ بِقادِرٍ عَلی اَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ** برسبیل استفهام انکاری و تقریع و توبیخ ایشان می‌گوید: ای نیست آن خداوندی که خالق و کردگار آسمانها و زمین است قادر و توانا برآن که مثل شما بیافریند و شما راباز زنده گرداند؟

و یعقوب به عوض بقادر، «یقدر علی ان یخلق مثلهم» خوانده

بَلی وَهُو الْخَلاّقُ اْلعَلیم بگو ای محمد بلی او قادر است، و او آن آفریدگار آسان آفریدگار است و دانای بسیار دان است، در خلق او عجز نه، و در علم او قصور نه.

آیهٔ ۸۲/ **اِنّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً** فرمان او آن است که چون چیزی خواهد که باشد **اَنْ یَقولَ لَهُ کُنْ فَیکون** که گوید آن را که باش، پس فی الحال باشد بی تعلّلی و اهمالی، نه خلق و ایجاد او را مانعی و نه ارادت و مشیّت او را دافعی، هر چند که آن چیز حاضر نباشد [و

موجود نه] اما معلوم حق بود و آنچه معلوم حق است به منزلت حاضر است و خطاب با وی درست است. در بعضی اخبار چنین وارد است که حق جلّ ــ جلاله ــ گفت: انی جواد ماجد، عطایی کلام، و عذابی کلام، و اذا اردت شیئا فانّما اقول له کن فیکون[۱۲۶].

آیهٔ ۸۳/ فَسُبْحانَ الذی بیدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیٍ وَالَیه تُرْجَعونَ. کلمهٔ تعظیم و تکریم است که حقّ ــ جلّ جلاله ــ تعظیم و تمجید خویش به آن می فرماید و تنزیه و تقدیس خویش باز می نماید از آن که، در قدرت وی نقصانی آید، یا در او عجزی و عیبی درآید.

و الملکوت، «هو الملک با بلغ الألفاظ فلایکون الاّ الله ــ تعالی ــ»، یعنی پاک و بی‌عیب آن خدایی که به ید اوست پادشاهی همه چیز، و به حضرت اوست بازگشت همه کس، و به جوانب اوست بازگشت همه کارها، و به حکم اوست بازگشت هر بودنی. و قیل: «والیه ترجعون» «امّا الی الجنّة و امّا الی النّار».

و بدان که لفظ سبحان در قرآن مجید بردو نوع است و اطلاق او بردو وجه باشد: یکی به معنی تنزیه؛ دیگر به معنی تعجب، آنچه به معنی تنزیه است با ذات احدیت گردد، و آنچه به معنی تعجب است با افعال وی گردد. تنزیه آن است که گفت: «سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون[۱۲۷]، سبحانه هو الغنی[۱۲۸]، سبحانه ان یکون له ولد[۱۲۹]، سبحانه و تعالی عمایقولون علواً کبیراً[۱۳۰]، و آنچه به معنی تعجب است: «سبحان الذّی سخّر لنا هذا[۱۳۱]، سبحان الذی خلق الازواج کلّها[۱۳۲]، سبحان الذی اسری بعبده[۱۳۳]»

و اخبار و آثار در فضیلت تسبیح بسیار است، فلنرو بعضاً منها طلباً للفوز ببعض ثوابها و نیلا للوصول الی مراتب درجاتها: عن عمر، انه قال لأبن عباس: ما سبحان الله؟ فقال ابن عباس: یا امیر المؤمنین هی کلمة احبّها الله و رضی بها و امر بها ان یقال[۱۳۴].

و عن ابی هریره قال قال: رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلم ــ کلمتان خفیفتان علی اللّسان، ثقیلتان فی المیزان حبیبتان الی الرحمن، سبحان الله و بحمده، سبحان العظیم. رواه

ــ ۱۲٦. میبدی، کشف الاسرار ۸/ ۲٤۸

۱۲۷. صافات (۳۷) / ۱۸۰.

ــ ۱۲۸. یونس (۱۰) / ٦۸.

۱۲۹. نساء (٤) / ۱۷۱.

ــ ۱۳۰. اسراء (۱۷) / ٤۳.

۱۳۱. زخرف (٤۳) /۱۳.

ــ ۱۳۲. یس (۳٦) / ۳٦.

۱۳۳. اسراء (۱۷) / ۱.

۱۳٤. هندی، کنزالعمّال، ۱/ ٤٦۰، بیروت

البخاری و مسلم[۱۳۵].

و عن ابن عمر قال: کنت عند رسول الله ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ اذا دخل رجل فقال؛ یا رسول الله انّ الدنیا ادبرتْ عنّی و تولّت، فقال له ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ: انّ من صلوة الملائکة و تسبیح الخلائق به یزقون عند طلوع الفجر، سبحان الله و بحمده، سبحان العظیم استغفرالله مأة مرّة، یأتیه الدنیا صاغرة راغمةً و یخلق من کل کلمة منها ملک یسبح لک... ... ... ثمّ عاد الی النّبی صلّی الله علیه وسلّم و قال یا رسول الله: لقد اقبلت الدنیا علّی فما ادری ایّ اصفها[۱۳۶].

صدق الله العلّی العظیم و صدق النّبی الکریم و نحن بذلک من الشاهدین و الحمدالله ربّ العالمین و صلّی الله علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه اجمعین.

فی ذی الحجة سنه ۸۹۷

۱۳۵. صحیح بخاری، توحید / ۵۸

۱۳۶. در مأخذ موجود دیده نشد.

درستنامهٔ دفتر اوّل

● چون دفتر نخست این مجموعه یک نوبت و با عجله غلط گیری شده بود، اغلاطی ــ که عموماً مطبعی است ــ در آن راه یافت. اینک ضبط درست آنها نشان داده می‌شود و از خوانندهٔ ارجمند تقاضا دارد که نسخهٔ خود را مطابق با این درستنامه، تصحیح کند.

صفحه	سطر	غلط	درست
۳۵	۱	محافطت	محافظت
۳۵	۳	اکنونقافله	اکنون قافله
۳۶	۱۰	بتول	بتول
٤٤	۷	المدهبین	المذهبین
٥٤	۵	فاریابی	فارابی
٥٦	۳	محدور	محذور
٥٦	۱۸	خارحی	خارجی
۵۷	۲	باشد	باشد
۵۸	٢٤	یست	نیست
۵۸	۲۸	لایحفی	لایخفی
٦٠	۹	نقی	نقلی
٦١	۱۰	نخم	نهم
٦٥	۱۸	الی	الهی
۷۹	۵	اختیار	اخبار
۸۲	۲۱	دی عقوق	ذی عقوق
۸۳	٢٤	و غسل	غسل
۸۵	۱۵	است، که	است، یونس گفت که
۸٦	۱۳	مارف	مصارف
۱۰۸	۸	مدسه	مدرسه
۱۰۹	۱	مهّجه	محّجه
۱۱٤	۳	اسمخ	اشمخ
۱۱۵	۱	نعن	عن
۱۱۸	۸	جال	جلال

صفحه	سطر	غلط	درست
۱۲٤	۱۷	تفاق	ثفاق
۱۲٤	۲۵	نبا	نبات
۱۲۵	۵	امتزاع	امتزاج
۱۲۵	۲۲	ثقلی	ثفلی
۱۲٦	۳	استومراد	راست ومراد
۱۲۸	۱٤	جون	چون
۱۳۰	۲٦	لین نامنعقد	لیّن منعقد
۱۳۱	۱	وانگشت	دوانگشت
۱۳۱	۲٦	زوجا اربعه	زوج اربعه
۱۳٤	۷	ما	ماء
۱۳٦	۱	القا	القای
۱۳۷	٤	هلوم	علوم
۱٤۰	۱۲	جعفی	جعفری
۱٤۱	۱۳	اردیل	اردبیل
۱٤۸	۲۳	سمرقدی	سمرقندی
۱۵۱	۲	اینات	کاینات
۱۵۱	۸	موصاف	موصوف
۱٦۲	۲۱	مقابق	مقابل
۱٦۵	۱۳	خواهر	خواطر
۱٦۹	۱۳	حرت	حضرت
۱۷۱		عشر	حشر
۱۷۳	۱۵	دشته	دشنه
۱۷٤	۱۳	کند	کن
۱۷٦	۲۵	شامیان	شامیانه
۱۷۸	۱۳	اختر	زاستر
۱۷۸	۱۵	بندد زکمر	بندد کمر
۱۸۰	۵	محال	مجال
۱۸۰	۱۷	چوت	حوت
۱۸۰	۲۷	میز	خیز
۱۸۱	٦	رنگ	رگ
۱۸۳	٤	بهرات	بهره‌ات
۱۸٤	۱۱	فتحامه	فتحنامه
۱۸٤	۱۵	فتحانه	فتحنامه
۱۸۷	۱۲	نعمل	بعمل
۱۸۸	۲۳	تقسیر	تقصیر
۱۹۵	٦	الطنون	الظنون
۱۹۵	۱٤	واژهن	واژه
۱۹٦	۸	است	زاید است
۱۹٦	۱٤	وبه دلیل	که به دلیل